نظرية أفضل عالَم ممكن في الفلسفة الإسلامية

إعداد
فايز رجا ساطع العقيل

المشرف
الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

نيسان، ٢٠١٤

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة (نظرية أفضل عالم ممكن في الفلسفة الإسلامية)، وأجيزت بتاريخ 2014/4/24م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور سلمان فضيل البدور، مشرفاً	....
أستاذ – فلسفة إسلامية مقارنة	
الدكتور وليد أحمد عطاري، عضواً	....
أستاذ – فلسفة علوم إنسانية	
الدكتورة ماجدة أحمد عمر، عضواً	....
أستاذ مشارك– فلسفة معاصرة	
الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً	....
أستاذ مشارك– فكر عربي حديث ومعاصر (جامعة الأميرة سمية)	

نموذج ترخيص

أنا الطالب : فايز رجا ساطي العقيل أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

نظرية أفضل عالم ممكن في الفلسفة الإسلامية

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: فايز رجا ساطي العقيل

التوقيع:

التاريخ: ٦/٥/ ٢٠١٤م

الإهداء

إلى من غرس فيَّ حب التعلم والعلم،

إلى روح والدي، رحمه الله،

وإلى والدتي الحبيبة،

وإلى زوجتي،

وأولادي

محمد، وعبد الرحمن، وسيف الدين،

ومريم، ومرام،

أهدي ثمرة عملي هذا.

شكر وتقدير

إلى أستاذي الدكتور سلمان البدور

على ما قدمه لي من علمٍ، وبذله من جهدٍ، ووقتٍ، وصبر،

فله مني كل الشكر، والمحبة، والتقدير،

والى جميع أساتذتي الكرام في قسم الفلسفة، بالجامعة الأردنية،

والى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة،

كل الشكر والتقدير.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

نظرية أفضل عالَم ممكن في الفلسفة الإسلامية

إعداد

فايز رجا ساطع العقيل

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

ملخــــــص

تتناول الدراسة رؤية المفكرِّين المسلمين، متكلِّمين وفلاسفة، بأنَّ عالَمنا الحالي هو أفضل عالَم ممكن، بدءاً بجذورها التاريخية، منذ أفلاطون وأرسطو، والرواقيين، ثم رؤية المعتزلة الذي يبنون رؤيتهم بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، على مبدأ العدل الإلهي، وفكرتي الصلاح والصلح، والحسن والقبح العقليين. أما الأشاعرة فينطلقون من القدرة والإرادة الإلهيتين؛ فالله قادرٌ على أن يخلق ما يشاء من العوالَم، لكنه اختار هذا العالَم بالذات، لأنه أفضل عالَم ممكن. أما الكندي فينطلق من الإبداع، والفعل الحقيقي عنده هو الخلْق من العَدَم، وفاعله هو الله، الذي أوجد هذا العالم على الترتيب والنظام الأتم الذي جعل منه أفضل عالَم ممكن، وجعل بقاءه متعلِّقاً بمُبدِعه. وأناط بالإنسان ربط العالَم الفيزيائي(الطبيعة) بالعالَم الميتافيزيقي (ما بعد الطبيعة). أما الفارابي وابن سينا فقالا بالفيْض، وأنَّ العالَم فاض عن الله، بحسب النظام الأتم، أي نظام الخير، فكان العالَمُ عالَماً خيِّراً، وبذلك كان أفضل عالَم ممكن، أما ما يتراءى لنا على أنَّه شرٌّ، فهو ضرورة اقتضتها الحاجة إلى الخير. أما ابن رشد فيبني رؤيته على مبدأي العناية الإلهية والاختراع، فجميع موجودات العالَم موافقة لوجود الإنسان، وهذه الموافقة هي بالضرورة من فاعل مُريد لذلك، ومن أجل غاية هي منفعة الإنسان، ولذلك أوجد اللهُ العالَم على أفضل صورة ممكنة. ويرى ابن عربي أنَّ الله أحبَّ أن يُظهِر سلطانَ أسمائه الحسنى وصفاته، فكان العالَم فيْضاً للأنوار الإلهية؛ وتجلياً لصورة الكمال الإلهي، وعلى الرغم من أن العالَم بذلك يبقى مفتقراً إلى الله، إلا أنَّه بتجلِّيه يكون أوجد أفضل عالَم ممكن. وخلصت الدراسة إلى أن النظام والترتيب في هذا العالَم، والعناية الإلهية الكلِّية والجزئية، وتفسير الشَّر في ضوء الحاجة إلى الخير، يجعل هذا العالَم أفضل عالَم ممكن.

المقدّمة

تتبنى هذه الدراسة الإجابة على السؤال الفلسفي: هل عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، وأكثرها خيرية، ولماذا؟ وذلك من خلال رؤية المفكِّرين المسلمين، متكلِّمين وفلاسفة.

وتطرح الدراسة سؤالاً آخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسؤال الأول، وهو إذا كان عالمنا هو أفضل عالم ممكن، كما يعتقد المتكلِّمون والفلاسفة المسلمون، فكيف نفسر وجود الشرور، والآلام، والمحن، والمصائب، ما يتطلب تفسير وجود الشر ميتافيزيقياً وواقعياً. كما تثير الدراسة إشكالية العلاقة بين هذا العالم والقدرة الإلهية المطلقة، وهل كان بمقدور الله أن يوجد هذا العالم على صورة أخرى، وما العلاقة بين أن يكون هذا العالم هو الأفضل، ووجود الإنسان فيه.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تعالج موضوعاً تردَّد كثيراً لدى المتكلِّمين والفلاسفة المسلمين، وجاء ضمن إشارات في سياق كتاباتهم حول موضوعات مختلفة كقضية الجبر والاختيار، أو قضية قِدَم العالَم أو حدوثه، ومن دون أن يحمل عنواناً مستقلاً يعالج موضوع البحث بصورة رئيسة، عند أي من المتكلِّمين والفلاسفة.

واعتمدت الدراسة على المنهجية التاريخية أولاً، ثم المنهجية التحليلية ثانياً، لتوضيح وجهات نظر المفكرين المسلمين بهذا الشأن على اختلاف المدارس الفكرية والمذهبية التي ينتمون إليها، والمقدمات التي انطلقوا منها، والفرضيات التي طرحوها، وعناصر الاتفاق أو الاختلاف بينهم، وتحليل هذه الآراء للكشف عن الأسس الميتافيزيقية للنظرية، مع الإشارة إلى الكتابات غير الإسلامية ذات الصلة.

وبناء على ذلك، تم تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول: الأول يبحث في الجذور التاريخية للنظرية عند كلٍّ من أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين. والثاني طرحت فيه رؤية المتكلمين: المعتزلة والأشاعرة، أما الثالث فقد تناولت فيه الرؤية الفلسفة والصوفية، كما جاءت في فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن عربي.

ومن الصعوبات التي واجهت الباحث، هي قلة المراجع، وندرة الكتابات التي تطرقت إليه، ولقد بذلت جهداً وقرأت الكثير، فالموضوع لم يكتب فيه من قبل كبحث منفصل في اللغة العربية، على الرغم من ورود إشارات من هنا وهناك، وقد تمكَّنت، حسب ما اعتقد من بيان ما أوردت، مفصلاً مرة ومجملاً مرة أخرى، ويبقى الكمال لله.

الفصل الأول:

الجذور الفلسفية لفكرة أفضل عالم ممكن

- أفلاطون
- تكوين العالَم
- أسطورة الكهف
- شكل العالَم
- الإنسان
- العناية الإلهية
- تفسير الشّر

الفصل الأول: الجذور الفلسفية لفكرة أفضل عالم ممكن.

مما لا يُشكُّ فيه أن الكون، وللوهلة الأولى، يتجلّى فيه نظامٌ وانسجامٌ وإبداعٌ هندسيٌ دقيقٌ، وكلُّ هذا لفت انتباهَ الإنسانِ منذ قِدَم الوعي البشري.وفي بدايات التفكير الفلسفي، تم نسبة هذه الأمور إلى المادة(ما منها الأشياء وإليها تعود)، باعتبار أن القوانين التي تحكم المادة هي قوانينها الذاتية ولم ير الفلاسفة أن المادة بحاجة إلى علّة فاعلة من خارجها. فكان اللوغوس (Logos) عند هيراقليطس، والعقل (Nous) عند انكساغوراس، والتي تحكم حركة المادة هي قوانين المادة نفسها. ولذلك لم يخطر ببال هؤلاء الفلاسفة البحث عن أصل النظام المرتبط بفاعلٍ وغايةٍ؛ فكان لا بد من انتظار رؤية أكثر تقدُّماً، وجاءت هذه النظرية واضحة في فلسفة أفلاطون.

1- أفلاطون:

يكشفُ أفلاطون عن رؤية مثالية للعالم، تبدو تجلياتها واضحة للعيان في إحكام الصُنع والتنظيم العقلاني المدهشِ والعجيبِ بالإجمالِ، وفي أجزائه بتفاصيلها الدقيقة، بصورة لا يرتقي إليها شكٌّ أنَّ هذا العالم مثَّلَ بالنسبة إليه أفضل عالم ممكن.

1-1: تكوين العالَم:

وفي محاورة طيماوس تبدأ قصة تكوين العالم منبثقاً عن يد الإله الصانع، العاقل الكامل والمدبِّر، لا خلقاً من العدم، بل تنظيماً وإبداعاً، تتجلى فيه إرادته الخيِّرة، التي رغبت أن يكون كلُّ شيء فيه على أقصى حدود الكمال. ولكن هذه الصورة الجميلة، التي اصطبغ بها العالم، كانت قبل تشكيل الإله الصانع لها عبارة عن مادة أولية مبهمة غير متعينة، تسودها الفوضى (Chaos) والاضطراب والحركة غير المنتظمة، فأراد أن يكون شكلُ العالم أفضلَ وأجملَ من شكله في الفوضى. وعندئذ تدخل الإله الصانع على الفور، لكي يُحلَّ النظام بدل الفوضى؛ تدخلاً يُظهر فيه أثر الحكمة والعقلانية، ليخرج إلى الوجود أفضل عالم ممكن. "وهكذا، واجداً أيضاً أن الدنيا المنظورة كلها ليست ساكنة، بل متحركة في نمطٍ شاذٍّ ومضطرب، فإنه أوجد النظام خارج الفوضى، آخذا بعين الاعتبار أن هذا كان أفضل من الواقع الآخر في كلِّ طريقة. وبعد فإن المآثر الأفضل لا يمكنها أن تكون أو أنها قد كانت غيراً من المآثر الأجمل" [1].

---

(1)- أفلاطون (1994)، **المحاورات الكاملة: طيماوس، م5**، (ترجمة: شوقي داود تمراز)، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ص 414.

وتبدو هذه الرؤية أكثر وضوحاً في محاورة بوليتيكوس: "فالإله الذي وضعَ العالمَ في نظام، شاهد أنه في ضيق عظيم، وخشي أن الكل يمكن أن ينحلَّ في العاصفة، ويختفي في الشواش اللامتناهي، فاستلم دفَّة القيادة من جديد، وجعل نفسه مرجعَ العناصرِ التي قد دبَّ فيها الانحلال والاضطراب خلال الزمن الماضي للاستقلال، فرتّبها في نظام وأحياها، وجعل العالمَ باقياً خالداً"[1]. وفي الأسباب التي أسست لإبداع العالم على هذه الصورة فائقة الجمال، هي طبيعة الإله الصانع الخيِّرة، المتحررة من الغيرة، ومن كلِّ شهوة إلا حب الخير، ما شكلت رغبة دفعته لكي يوجِدَ عالَماً كاملاً شبيهاً بالإله، يكون كلُّ شيء فيه صالحاً، ولا يكون فيه شيءٌ سيئاً، فكان عنه أفضل عالم ممكن[2].

2-1: أسطورة الكهف:

ولأفلاطون أسطورة رمزية هي أسطورة الكهف[3] يصوّر فيها عالمين أحدهما عالمٌ محسوسٌ اعتبره رمزاً للظلال والنقص والخداع مقابل عالم آخر عقلي، هو المُثُل رمزُ الحقيقةِ والكمالِ، ويضع هذه المُثُل كنماذج ثابتة لأفضل عالم ممكن، تنعكس عنها صورُ الأشياءِ؛ فلكلِّ شيء مثالٌ يتشبَّه به ويحاكيه.

إنَّ هذين النموذجين، هما النموذجان اللذان اقتفاهما الإلهُ الصانعُ في تشكيل أفضل عالم ممكن، فقد كان أمامه خياران: إما اختيار النموذج الأزلي الثابت، أي عالَم المُثُل، وإما اختيار النموذج المتغير. ولا شك أن الصانع قد اختار النموذج الأفضل في تشكيل العالَم، أي الأزلي على غرار المُثُل، وهو ما يتمظهر بوضوح وجلاء في الجمال، والتمام، والكمال، والنظام، والخير، والعقلانية، التي تجمع في ثناياها صفات أفضل عالم ممكن، يقف على رأسه مثالُ الخيرِ، علَّة الخيرِ والجمالِ فيه، وبه تصبح الأشياءُ نافعةً ومفيدةً، وهو الذي يمنح الحقيقةَ والمعرفةَ، ويعطي الأشياءَ بقاءها ووجودَها، فكما أن الشمسَ حاكمةٌ على العالم المرئي، فمثالُ الخيرِ حاكمٌ على العالَم العقلي. " فهو الفاعلُ العالميُ لكلِّ الأشياءِ الجميلةِ، وبدونه لا يمكننا أن نهتدي إلى الحكمةِ

---

(1)- أفلاطون، **المحاورات الكاملة: بوليتيكوس، م،**2، ص 135.

(2)- أفلاطون، **المحاورات الكاملة: طيماوس، م5**، ص413

(3)- انظر، أفلاطون، **المحاورات الكاملة: الجمهورية، الكتاب السابع**، ص 319-323.

لا في الحياةِ ولا في شؤون الدولةِ"[1].

ولكي تكتمل صورةُ أفضلِ عالَم ممكن، ويرتقي أعلى درجات سلَّم الكمال، وهبه الإلهُ عقلاً وروحاً، فلا يمكن لشيء أن يبلغ كمالَه بدون عقل، وهكذا كان العالَمُ مخلوقاً مفعماً بالروح والعقل والحيوية. " ويمكننا أن نقول، مستخدمين لغة الترجيح، أن العالمَ أتى إلى الوجود مخلوقاً حيّاً موهوباً بالروح والعقل من قِبَلِ العناية الإلهية صدقاً"[2].

3-1: شكل العالَم:

ومن أفضل وأجمل العناصر الموجودة في الطبيعة الأربعة (التراب، الماء، والهواء، والنار)، صاغ الإلهُ الصانعُ جسمَ العالَمِ، مستخدما هذه العناصر في إيجاد أفضل عالَم على قَدْرِ الإمكان، ولأن هذه العناصر موجودة سلفاً في الطبيعة، فقد اكتفى الإلهُ الصانعُ بصياغتها، وتنسيقها أجمل وأفضل صياغة وفقاً للشكل والعدد، متوخياً الخيرَ في كلِّ ذلك. وجرى هذا التنسيق والترتيب بشكل هندسي دقيق، فالماءُ والهواءُ وسطٌ بين النار والتراب بانتظام وانسجام وتناسب تام، واستخدم الإلهُ الصانعُ هذه العناصر جميعها، ولم يترك منها شيئاً، لئلا يتسرب نقصٌ من أي نوع إلى بناء الكون، فخرج المولودُ تاماً وكاملاً محميَّاً من الهرم والمرض والحرِّ والبرْد." فإن الإله وضع الماء والهواء في الوسط بين النار والتراب، وأنشأها كي تحوز النسبة عينها على قَدْرِ الإمكان، مثلما تكون النارُ للهواء هكذا يكون الهواءُ للماء، ومثلما يكون الهواءُ للماء هكذا يكون الماءُ للتراب. وهكذا فإنه أوثق، ووضع معاً سماءً مرئيةً وملموسةً، ولهذه الأسباب ومن تلك العناصر التي تكون أربعةً في العدد، أُبدِعَ جسمُ العالم، وكان منسجماً بالتناسب، ولذلك فإنه يمتلك نفسية الصداقة؛ وبما أنه قد وُفِّق مع نفسه؛ فإنه كان سرمدياً، وغيرَ قابلٍ للفكاك بيد أي آخر غير الذي صاغه وشكّله"[3].

واكتملت صورةُ أفضل عالم ممكن، بعد أن حصل على الشكل الدائري الأنسب له، لأن الدائرة

---

(1)- أفلاطون، **الجمهورية، الكتاب السادس**، ص313.

(2)- أفلاطون، **المحاورات الكاملة: طيماوس، م5**، ص 414.

(3)- المصدر نفسه، ص 416.

هي أكملُ الأشكال، ويمكن لها أن تحوي بداخلها كلَّ الأشكالِ الأخرى. "لذلك صنع اللهُ العالمَ في شكلِ كرةٍ، مستديراً كاستدارةِ العجلةِ، أطرافُه متساويةُ البعدِ عن المركز في كلِّ اتجاه، الأكثر كمالاً والأكثر شبهاً بنفسه من كلِّ الأشكال الأخرى"(1). ومع هذا الشكل الدائري، جاءت حركتُه أفضلَ الحركاتِ السماويةِ وأعظمَها كمالاً، وهي الحركةُ الدائريةُ الأزليةُ، لأنها تجري على وتيرةٍ واحدةٍ لا اعوجاجَ فيها وبانتظامٍ تامٍ، ولأنها أكثر ما يستقيم مع الفهمِ والعقلِ، فتحفظ العالَمَ من الانحراف عن مساره.

ومع هذه الحركة انتفت حاجةُ أفضل عالَم ممكن إلى باقي الحركات الست الأخرى، لأنها تجري بصورة غير مناسبة، خَبْطَ عَشْوَاء على غير هدى، من يمين إلى يسار، أو من يسار إلى يمين، أو من أمام إلى خلف، أو من خلف إلى أمام، أو من أعلى إلى أسفل، أو من أسفل إلى أعلى. وكذلك انتفت مع هذه الحركة حاجتُه إلى يدين أو قدمين أو عينين أو أذنين، لأنه مكتفٍ بنفسه لا يفتقر إلى أي شيء يتطلَّب السعيَ إليه من خارجه. وجعلَ الإلهُ الصانعُ سطحَ العالم أملسَ ناعماً صقيلاً مستوياً، تامَ الشكلِ كاملاً ممتلئاً بالحيوية في غايةِ الإتقانِ، على نحو تعذّر معه أن يكون هناك نسخةٌ ثانيةٌ منه، لأنه الأكثر جمالاً وكمالاً وخالياً من كلِّ عيبٍ، ولا يشوبه نقصٌ على الإطلاق، ولهذا السبب "فإن المُبدِع لم يبدع عالمين اثنين أو عدّة عوالم لا متناهية، بل يُوجَد وسيُوجَد أبداً سماءٌ واحدةٌ مُبدَعةٌ وفريدةٌ"(2). ووضع الإلهُ الصانعُ السماءَ في نظام، ومن خلال حركة دوران النجوم والكواكب، أوجد الزمانَ، لكي يعلمَ الإنسانُ في أفضل عالم ممكن عددَ السنينَ والحسابَ، لأنه لم يكن هناك أيّامٌ وليالٍ وشهورٌ وسنون قبل وجود السماء. ورتَّبَ الإلهُ الصانعُ أفضل عالم ممكن ونسّقه، وأشرف على نظامه الكلي، فلا يمكن أن يكون النظامُ فيه عبثَاً، وإنما هناك قوّةٌ خارجيةٌ تُرشِدُه، ويستمدُّ منها الحياةَ والخلودَ والإبداعَ، فصاغه على صورة الكلِّ، مليئاً بالحياة شاملاً في داخله جميعَ الكائناتَ الحيِّة الفانية منها والخالدة.

4-1: الإنسان:

ولأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالم ممكن، كان لا بد أن يكون محورُه وركيزتُه الأساسيةُ أفضلَ ما يمكن، لهذا كان الإنسانُ أرقى السلالات الحيّة، ولولاه ما قامت الحياةُ على الأرض، وما عُرفِ

---

(1)- **المحاورات الكاملة: طيماوس، م5**، ص 417.

(2)- المصدر نفسه، ص 415.

الحقُ والخيرُ، لذلك خصَّه الإلهُ الصانعُ بتكوينٍ فريدٍ من نوعه، وفي أحسن تقويم، فكان الرأسُ سيّداً على باقي الأعضاء، والأطرافُ وسائطَ للحركة، والسمعُ والبصرُ مصدرين للنفعِ الأعظم لبني البشر. وهكذا صاغ الإلهُ الإنسانَ، فكان العنقُ حاجزاً بين الرأس والصدر، والصدرُ يحمي الأعضاء من الصدمات، والقلبُ والأوردةُ والعروقُ تضخ الدَّم إلى الجسم، والرئتان للتنفس، والكبدُ للتمييز بين الحلو والمُرِّ، والطحالُ والكلى لتنقية الجسم، والمفاصلُ لكي يستطيع الإنسانُ الجلوسَ والحركةَ، والجلدُ ليغطي اللحم، والعظامُ واللحمُ والأعصابُ والدماغُ، والفخذانِ والساقانِ والوركانِ، وعظامُ الذراعينِ والساعدينِ، لكلٍّ منها وظيفته التي أعدَّ إليها بدقة متناهية، وكلُّ ذلك إنما هو على الترتيب الأفضل. وجعل الإلهُ الصانعُ باقي ما في العالَم مسخراً لخدمة الإنسانِ سيِّد العالَمِ، فأوجد أنواعاً من الكائنات الحية، كالحيوانات والأشجار والنباتات والبذور، لتكون غذاءً للإنسان ومنفعته[1].

5-1: العناية الإلهية:

إنَّ كلَّ ما يجري في الكون إنما يجري على مقتضى التدبير والتقدير الإلهي، لأن المصادفة لا تستقيم مع العقل والنظر السليم، وهذا الترتيب الفائق والنظام المُدهش الجميل، إنما هو من صنع عاقلٍ كاملٍ ومُدبِّر؛ لذلك كان الإلهُ الصانعُ يتعهد أفضل عالم ممكن بعنايته ويكلأه بالرعاية، وما من صغيرة ولا كبيرة إلا امتدت ونفذت إليها عنايته ورعايته، فهل هناك ما هو أفضل من عالَمٍ تشمله العناية الإلهية؟! ولكنَّ العنايةَ هنا، ليست كما هي في الديانات السماوية، أو كما هي عند الرواقيين، بأن العقل الكوني لا يترك صغيرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها، وإنما تعني عند أفلاطون تحقيقَ النموذجِ المثالي في المادَّةِ المحسوسةِ قَدْر الإمكان[2]. غير أنها شاملة لكلِّ شيء، بكلِّ تفاصيله الدقيقة، لا يعزبُ عنها مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لأن الإله يسمع ويعرف ويرى الأشياء، ولا يفلت من قبضته شيء، ويمتلك القوَّة اللازمة لذلك، فهو لا يُهمل أي تفصيلات مهما قلَّ شأنها؛ فإن أُهمِلَ شيءٌ، فذلك إما إنها تفاصيل غير مهمة ولا حاجة للاهتمام بها، أو أنه جاهل بها، وكلا الأمرين في حق الإله محال، لأن الأجزاء الصغيرة لها أهميتها في

---

(1)- **المحاورات الكاملة: طيماوس، م5**، ص 421-460.

(2)- انظر، مطر، أميرة (1998)، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص 186-187.

ضبط الكل، فلو أهمل الطبيب التفاصيل الصغيرة، فلن تتحسن حالة المريض، وكذلك حال القادة العسكريين، وربّات البيوت ورجال الدولة، في العناية بالأمور الصغيرة، حتى الحجارة الكبيرة لا تستقيم دون دعم الحجارة الصغيرة.

ولا يجوز اعتبار الإله أقل شأناً من العمال البشريين الذين يعتنون بأعمالهم الصغيرة والكبيرة بمنتهى الدقّة، فأنّى لنا أن نُشبِّه الإلهَ الصانعَ، وهو أعقلُ الموجوداتِ، بالكسول الذي لا يصلُح لأي شيء، أو الجبان الذي يدير ظهره ولا يبالي بالأمور الصغيرة، إذا كان لا يهتم ولا يعنى إلا بالأمور الكبيرة فقط.

ويمكن أن نرى شمولية العناية الإلهية في كلِّ شيء حتى يتحقق أفضل عالم ممكن، فالإلهُ الذي يحكمُ العالَم، رتَّب الأمورَ على مقتضى قواعد الكمال، ومهما كان الجزءُ صغيراً، فإنه يسهم في الكلِّ، وكلُّ إبداع وُجِدَ من أجل الكلِّ، لتكون حياةُ الكلِّ مُباركةً وسعيدةً، وكلُّ فردٍ في العالَم يؤدي وظيفته على أكمل وجه ممكن من أجل الصالح العام، فإن جَهِلَ الإنسانُ ما هو أفضل له، فالإلهُ عالِمٌ بالنفع والضُرِّ، لذلك كان كلُّ شيءٍ مرتَّباً على مقتضى قواعد الكمال حتى يتحقق أفضل عالم ممكن[1]. ولكن إذا كان الإلهُ الصانعُ يحيط كلَّ شيء بعنايته، ويحفظ العالمَ بكاملِ موجوداتِهِ، فلماذا يمتلئ العالمُ بالشرور والآثام والمصائب والأهوال، وهل وجود الشّر يناقض أفضل عالم ممكن، ونحن نرى الشرَّ حقيقةً لا مراءَ فيها؟.

6-1: تفسير الشّر:

إنَّ تعليل وجود الشّر في العالَم حسب رؤية أفلاطون يرجع لأسبابٍ عديدةٍ منها:

(ا)- إنَّ المادةَ التي خُلِق منها العالَم، هي مصدرُ الشّر والنقص والخداع، لأنها غير منظّمة وتتحرك حركةً عشوائيةً بلا هدف، أما الحقيقةُ والكمالُ فهي في عالَم المُثُل المعقول.

(ب)- إنَّ العالَم وما فيه من موجودات ليست شرَّاً في حد ذاتها، وإنما لضعفٍ في طبيعةِ مادتها، إذ يستحيل أن تكون الموجوداتُ في العالَم المحسوس كاملةً تماماً، لأنها ليست المُثُل وإنما تقليدٌ غيرُ أصيلٍ للمُثُل، وكلُّ شيءٍ في هذا العالَم يظلُّ تقليداً لا يتطابق مع النسخة الأصلية، لكنه أفضل ما يمكن الوصول إليه، وهذا هو ما نلاحظه عندما نرى التفاوت بين الموجودات في

---

(1)- أفلاطون، **المحاورات الكاملة، م6، محاورة النواميس، الكتاب العاشر**، ص413-418.

العالمَ، فكل من يرتقي إلى عالم المُثُل يزداد شرفاً، ومن انحط إلى درك المادة ازداد ضِعَةً وحقارةً، ولهذا كان العالَمُ أفضلَ عالَمٍ ممكنٍ(1).

(ج)- رغم أن المادَّة هي سببُ ما نرى من شرٍّ في هذا العالَم، إلا أنه في الوقت نفسه لم يكن بدٌّ من وجود هذا الشّر فيه، فلولا الشّر لما عرفنا الخير، إذ لا نتبين قيمة الصدق إلا بمعرفة الكذب، ولا نحتاج العلاج إذا لم يكن هناك مرضٌ، ومن غير الممكن أن يكون العالَمُ المحسوسُ خيراً محضاً، لأن هذه من صفات عالَم المُثُل المعقول.

ولذا كان من الطبيعي أن يبنى أفضل عالَم ممكن على النقص ووجود الشّر، فلا وجود لخيرٍ بغير شرٍّ، فالإله سمح بوجود هذا الشّر من أجل خير أعم، وهذا هو أفضل ما يمكن.

" ونحن نرى أن الشبيه هو العدو للشبيه، والصالح ضدّ الصالح، والخزّاف يتشاجر مع الخزّاف، والشاعر مع الشاعر، والمتسوِّلون مع المتسوِّلين، وكلُّ الأشياء الأخرى بأسلوب مماثل، والأشياءُ الأكثر تشابُهاً فيما بينها هي الأكثر امتلاءً بالحسد والنفاق، والتي لا تتشابه هي الأكثر صداقة، فالفقير بحاجة للغني، والمريض بحاجة للطبيب"(2).

(د)- يُوجد في طبيعة المادة التي نشأ منها العالم والموجودات عنصرٌ غير عقلاني، هو المسؤول عن حدوث الشّر، وهذا العنصر هو ما يعارضُ عملَ الخيرِ(3).

وهكذا، فإن الرؤية الأفلاطونية لأفضل عالَم ممكن تتجلى في نظامِ الكونِ فائق الجمال، بسمائهِ وأرضهِ، وشمسهِ وقمرهِ ونجومهِ، وشروقها مرة، وغروبها أخرى، ودوراتها المتلاحقة، ونظام الفصول الجميل، ودورات السنوات والشهور، والليل والنهار، والأيام. ولا بد لمن يتأمل كلَّ ذلك أن يعتقد أن هذا العالَم هو أفضلُ عالَمٍ ممكن.

---

(1)- انظر، مرحبا، محمد عبد الرحمن (2000)، **الموسوعة الفلسفية: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، م1، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ص132-134.

(2)- أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، م2، **محاورة ليسيس**، ص 494.

(3)- انظر، مطر، أميرة، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص 186-187.

ويلخِّص أفلاطونُ هذه الصورةَ في ختام محاورة طيماوس بقولـه: "إنَّ هذا العـالَم متلقيـاً وشـاملاً تمامه وكماله من الحيوانات الخالدة والفانية، صُيِّرَ هكذا حيواناً منظوراً محتوياً الطبائع المرئيـة. إنه صورة الإله المُدْرَك بالعقل، وإنه عالَمٌ محسوسٌ، هو الأعظم والأفضل، وهو الأكثر جمالاً وكمالاً، كونه لا شيء غيراً من هذه السماء الواحدة الوحيدة المسببة"(1).

(1)- أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، م5، مرجع سابق، ص 497.

- أرسطو:

- الحركة

- صفات المحرِّك الأول

- النظام في العالم

- لا وجود للمصادفة أو الاتفاق

- تفسير وجود الشّر

2- أرسطو:

بخلاف الرؤية الأفلاطونية التي انطلقت من عالَم المُثُل المُفارق للمادة، يعبّر أرسطو عن رؤية واقعية لأفضل عالَم ممكن تستند إلى الانتقال من المحسوس إلى المعقول، فهناك علَّةٌ فاعِلةٌ حقيقيةُ أخرى غير المُثُل، أخرجته من حال الإمكان(القوّة) إلى التحقق الفعلي (الفعل)، فالمُثُل لا تصلح أن تكون علَّةً لكون الأشياء وفسادها، وإنما العلّة هي شيءٌ آخر مُتشخّصٌ، فالطبيبُ هو علّةُ الصحة، والنجّارُ هو علّةُ السرير، والوالدُ هو علّةُ الطفلِ، وهكذا. وأما ما ذهب إليه أصحابُ المُثُلِ من القول: أن الأشياء تشارك في المُثُل، فما هو في حقيقته إلا "تلفُّظٌ بكلمات جوفاء وتشبيهاتٍ شاعرية"[1].

2-1: الحركة:

إلا أن هذه الرؤية الواقعية لأرسطو، التي ترتدُّ إلى علَّة فاعِلة، لا يقصد بها مطلقاً مفهومُ الخلقِ من العَدَم، وإنما هي مبنية على مفهوم الحركة، لأن الحركة استكمالٌ غيرُ تامٍ لما شأنه أن يتحرَّك، والمتحرِّكُ دائماً يسعى للاستكمال، أي الخروج من حال القوَّة إلى الفعل، ومن الإمكانية المحضة إلى التحقق الفعلي. ولا بد لكلِّ متحرِّك من محرِّكٍ، والمحرِّك بدوره يحتاج إلى محرِّك، وهذا الأخير لا بد له من محرِّك، وهكذا تستمر السلسلة، إلى أن ينتهي الأمرُ إلى محرِّك أول أزلي يحرِّك ولا يتحرَّك، أو يفعل في غيره ولا ينفعل بغيره، وإلا لَمَا كان أولاً، وهذا هو المحرِّك الأول أو العلّة الأولى. " ولما كان المتحرِّك فإنما يتحرَّك عن شيء، فواجب ضرورة أن يكون كلُّ متحرِّكٍ أيضاً في مكان، فإنما يتحرَّك عن غيره، والمحرِّك أيضاً يتحرَّك عن شيء آخر (لأنه هو أيضاً متحرِّك، والآخر بدوره متحرِّك عن آخر)، إلا إن ذلك ليس يمرُّ بلا نهاية، بل لا بد من أن يقف عند شيء ما، هو أولاً سببُ الحركةِ"[2].

2-2: صفات المحرِّك الأول:

ويتَّصف المحرِّكُ الأولُ بأنه "واحدٌ أزلي، عقلٌ مَحْضٌ مفارقٌ للمادَّةِ وليس بجسمٍ، ولا ينقسم ولا يتجزأ، ولا يعتريه التغيُّر، وهو بالفعل دائماً، وليس فيه شيءٌ ما بالقوّة، وهو لا يعقل إلا ذاته،

---

(1)- انظر، مطر، أميرة، **الفلسفة اليونانية**، ص 264-265.

(2)- أرسطو (2007)، **الطبيعة**، ج2، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه وقدّم له: د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ص 735.

والعقلُ والمعقولُ فيه شيءٌ واحد، وهو خيرٌ محضٌ، والخيرُ متعذِّرٌ من دونه، ويحيا أسمى حياة، وفعلُه في ذاته حياةُ أزليةٌ على غايةِ الفضيلةِ، والحياةُ والوجودُ الدائمُ الأزليُ من خواصه"[1].

وبهذه الحركة يسعى العالَمُ وما فيه من موجودات إلى الاتصال بالمحرِّك الأول بدافعٍ من العشقِ والشوقِ، طلباً لما فيه من الخير والكمال، والمحرِّكُ الأولُ لا يحرِّكها بل هي تتحرَّك إليه كما يتحرّك العاشقُ نحو معشوقه.

وبهذا الانجذاب إلى المحرِّك الأول ينتظم الكونُ وما فيه من الأجرام السماوية والأفلاك والكائنات الحيّة والجمادات، وتتفاضل الموجوداتُ فيما بينها، حسب قربها أو بعدها من المحرِّك الأول، حتى نصل في نهايتها إلى ما لا يحتاج في قوامه إلى مادَّة، ومع هذا التدرُّج في ارتقاء الكائنات إلى الكمال يتحقق أفضلُ عالَمٍ ممكن.

ولا بد أن تكون هذه الحركةُ التي انبثق عنها أفضل عالَم ممكن أفضلَ الحركاتِ، وهي الحركةُ الدائريةُ الأزليةُ، ويمكن أن يُستدلَّ على ذلك من أزلية الزمان، لأنه لو لم يكن الزمانُ أزلياً، لما كان هناك ماضٍ أو حاضرٌ أو مستقبلٌ، والزمانُ مقدارُ الحركةِ، فالعالم إذن يتحرّك حركةً أزليةً منظَّمةً، هي الحركةُ الدائريةُ المتَّصلةُ في المكان بلا انقطاع.

والمحرِّكُ الأولُ يحيا حياةً دائمةً أزليةً في منتهى الكمال والسعادة، وتتطلع الموجوداتُ أن تحيا حياةً شبيهةً بها، لكنها لا تنعم بمثل هذه السعادة إلا زمناً قصيراً بسبب المادَّة التي تعوقها عن بلوغِ الخيرِ التامِ والكمالِ، فتسعى إلى التشبُّه بها بحركة دائرية متصلة، أما هو فيحياها دائماً وأبداً[2].

ولكنَّ تأثيرَ المُحرِّكِ الأولِ في أفضل عالَمٍ ممكن وموجوداته يقتصرُ على صورةِ العشقِ هذه، فلا يمتد تأثيرُه إلى العلم بالعالَم، والعناية به وحفظه وتدبيره، ناهيك عن خلقه، لأنه منطوٍ على نفسه، غير معني بشيء آخر غير ذاته، فإن عقلَ غيرَ ذاته فقد انحطت قيمته[3].

---

(1)- انظر إلى، ترجمة فصول (6،7، 8، 9) من مقالة اللام، فخري، ماجد (1985)، **أرسطوطاليس المعلم الأول**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 172.

(2)- المصدر نفسه، ص169-172.

(3)- انظر، مرحبا، محمد عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 203.

وبذلك يصبح المحرِّكُ الأولُ مسلوبَ الإرادةِ، لا حولَ له ولا قوَّة، مثل مَلِكٍ بلا سلطة، يملكُ ولا يحكمُ، تتطلع إليه الحاشيةُ والرعيةُ، وتسعى إلى حظوته والتقرُّب إليه.

2-3: النظام في العالَم:

ولكنَّ صورةَ العشقَ هذه تخفي خلفها نظاماً وترتيباً لا يمكن تجاهله، وهو ما يميِّز أفضل عالَمٍ ممكن، والسبب في ذلك هو المحرِّكُ الأولُ، فلا يمكن أن يتأتّى هذا النظام العقلاني، لو لم يكن هذا المحرِّكُ واحداً لا ثاني له، فلو كانت هناك عِلَلٌ كثيرةٌ، لم يكن العالَم أفضل عالَم ممكن، أو بتعبير أرسطو: " لو كانت المبادئُ كثيرةً، لم تكن السياسةُ خيرَ السياساتِ، بل لا تحمد كثرةُ الرؤساءِ لكنَّ الرئيسَ واحدٌ"(1). وكما أن أفضل ما في الجيش هو تنظيمُه وترتيبُه، وهو في القائدِ أيضاً، بل إنَّ الفضلَ الأكبرَ هو في القائدِ لأنه علَّةُ النظامِ الموجودِ فيه(2). فكذلك لا تختلف الصورةُ في أفضل عالَم ممكن بأكثر من ذلك، لأن النظام الجميل والاتساق هي سمته المميِّزة، على غاية الإتقان والعقلانية، ولكنَّ ذلك كلُّه يرتدَّ إلى المحرِّك الأول علَّةِ الخيرِ في كلِّ شأنٍ من شؤونهِ.

2-4: لا وجود للمصادفة أو الاتفاق:

وهذا النظامُ والترتيبُ لا يمكن أن يكون مصادفةً أو اتفاقاً أو عبثاً " لأن اللهَ والطبيعةَ لا يفعلان شيئاً عبثاً بلا هدف "(3) ، إذ أنَّ لكلِّ شيء أو موجودٍ في هذا العالَم غايةٌ يرتدُّ إليها، ما ينفي التخبُّطَ والعشوائيةَ لأن العالَم يجري على قواعدَ ثابتةٍ دائماً أو في أغلب الأحيان، فالقاعدةُ العامةُ أنَّ "الإنسان مثلاً يلد إنساناً، والقمح يأتي منه قمح، والمطر في الشتاء، وكل شيء بالطريقة نفسها، فالأشياء لا تكون بالمصادفة وبالاتفاق أو الحظ، بل تتكون بنوع ما من العقل"(4) ، أما ما

---

(1)- نقلاً عن، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد (ت: 595هـ/1198م)، (1973)، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج3، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ص 1732-1733.

(2)- المصدر نفسه، ص 1709-1713.

(3)- انظر، تايلور، ألفرد ادوارد (1992)، **أرسطو**، ترجمة: عزت قرني، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 67.

(4)- أرسطو، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 191.

شذَّ عن القاعدة؛ فذلك هو الاستثناء، ويرجع إلى نقص عَرَضي في المادة. إذن، كلُّ شيءٍ في العالَم قد رتُّب على أحسن ما يمكن، ولا يكون ذلك مصادفةً، لأن المصادفة فيها اختلاطٌ وتشويشٌ، بل إنَّ هناك علَّةً لكلِّ الموجوداتِ الطبيعيةِ، وهو نظامُ الخيرِ لجميعِ الأشياءِ. وهذا النظامُ الموجودُ المبنيُ على أصلِ الخيرِ لا يتناقض مع وجودِ الشّر، ولا بد من الإقرار بحقيقة وجودِ الشّر في أفضل عالَمٍ ممكن، بل إنَّ هناك حكمةً من وجودِ هذا الشّر في العالَم.

5-2: تفسير وجود الشّر:

يمكن ردُّ وجودِ الشّر في العالَم، حسب الرؤيةِ الأرسطيةِ إلى الاعتباراتِ الآتيةِ:

أولاً: إنَّ الشّر لا يوجدُ إلا في عالَم ما تحتِ القمرِ، أي العالَم الأرضي؛ دارِ الكونِ والفسادِ، وذلك بسبب المادَّة التي يتألف منها هذا العالَم وما فيه من موجوداتٍ، وهذه المادَّة تنطوي على الإمكان، الأمر الذي يُفسِّرُ ما نرى فيه من نقصٍ، وخسَّةٍ، وشرور. فالموجوداتُ والكائناتُ الحيَّةِ والجماداتُ في أفضل عالَم ممكن تتألف من الاسطقسات أو العناصرِ الأربعةِ (الماء والهواء والنار والتراب)، وهذه العناصرُ هي أصلُ الفسادِ والتّغيُّرِ والحركةِ العشوائيةِ غيرِ المُنظَّمةِ. أما عالَمُ ما فوقِ القمرِ فيتألفُ من الأثيرِ أو العنصرِ الخامسِ، والذي يختلفُ اختلافاً كليَّاً عن الاسطقسات في عنصرهِ السامي، الذي لا يتغير ولا يقبل زيادةً أو نقصان، وفي حركتهِ الدائريةِ المنظَّمةِ، وخلوِّهِ من المادَّةِ، لذلك لا يوجد فيه شرٌّ مطلقاً، ولا يحوي إلا الخيرَ والنظامَ والجمالَ(1).

ثانياً: إنَّ النظامَ الكليَ لأفضلِ عالَمٍ ممكنٍ مُوجودٌ على أحسنِ إحكامٍ وإتقانٍ عن إرادةٍ قاصدةٍ إلى الخيرِ في كلِّ توجهاتها، فوُجِدت الموجوداتُ على أصلِ الخيرِ، والعالَمُ للنظامِ الكلي لا الجزئي، لكنَّ هذا لا يعني أن لا يقع شرٌّ أو فسادٌ أبداً. ومِثْلُ ذلك مِثْلُ المطرِ الذي لم يُخلق إلا خيراً ونظاماً للعالم، لكنه قد يؤدي إلى خرابٍ وتدميرٍ كما نشاهد في الفيضانات، فإن وقع ذلك كان وقوعُهُ عَرَضياً، فإذا لم يقع شرٌّ جزئيٌ في أفضل عالَم ممكن، قد لا يقع خيرٌ كلِّي، ففقدانُ المطرِ شرٌّ كلِّيٌ، أما التخريبُ والتدميرُ فهو شرٌّ جزئيٌ، والعالَمُ للنظامِ الكلِّي لا العَرَضي(2).

---

(1)- انظر، مرحبا، محمد عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 174-177.

(2)- انظر، فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2003)، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 462.

- الرواقية:

- التنظيم في العالَم
- العقلانية
- النفس الناري الحار
- العناية الإلهية
- الإنسان
- القضاء والقَدَر وانتفاء المصادفة
- تفسير الشّر

3- الرِوَاقِيَةُ:

تُحَدِّدُ الرِوَاقِيَةُ ملامحَ أفضلِ عالَمٍ ممكنٍ في التنظيمِ، والعقلانيةِ، والربطِ المنطقي بين الأسبابِ والمسبباتِ، ونفيِ المصادفةِ، وفي سيطرةِ القضاءِ والقَدَرِ، ونفاذِ العنايةِ الإلهيةِ إلى أدقِّ تفاصيلِهِ الكبيرةِ منها والصغيرةِ، وفي تفسيرِها للشَّرِّ، حتى ذهبت في ذلك إلى حدودِ المغالاةِ.

3-1: التنظيم في العالَم:

وأولُ ركائز هذه الرؤية، تستند إلى وجود التنظيم، الذي نشاهده في حركات السماءِ والشمسِ والقمرِ والنجومِ، والنظامِ المُحكمِ للأفلاكِ، وتنوُّعِ ظواهرِ العالَمِ وحُسْنِ تدبيرِها، والمناخِ الجميلِ، والأرضِ الممتلئةِ بالخيراتِ، والحوادثِ المتسلسلةِ المطَّردةِ، ما ينبئ عن تدبيرٍ عقليٍ ذكيٍ، لا مَحْضَ صُدْفَةٍ أو اتفاق. " فكما أننا نرى تمثالاً جميلاً؛ فنحكم بأنه من صنعِ فنانٍ، فكذلك حين نرى جمالَ العالَمِ لا نشك في أنَّه أثرٌ من آثارِ العقلِ"[(1)].

3-2: العقلانية:

العقلانيةُ هي سِمَةٌ مميَّزةٌ في الرؤيةِ الرواقيةِ لأفضل عالَمٍ ممكن، نستدل عليها من وجودِ الموجوداتِ العاقلةِ المتحرِّكةِ في العالَمِ، إذ لا بد لمن يحوي هذه الموجوداتِ العاقلةَ أن يكون عاقلاً؛ لأن فاقدَ الشيء لا يعطيه، ولا يكون الجزءُ أفضل من الكلِّ، ولا شيء يمتلك مثل هذه الصفات إلا أن يكون عاقلاً.

3-3: النَفَسُ الناريُ الحارُّ

أما الإلهُ الذي أبدع هذه اللوحةَ الفنيةَ الجميلةَ، فيصوِّره الرواقيون بأنه " نَفَسٌ ناريٌ يملك ذكاءً، ولا يملك شكلاً، وهو قادرٌ على التحوُّل إلى ما يشاء، واتخاذ الشكل الذي يشاء"[(2)]. وهذا النَفَسُ الناريُ الحارُّ (Pneuma) هو قوَّةٌ إنتاجية، وسببُ النظامِ في العالَم، وبواسطته نشأ أفضل عالَم ممكن وما فيه من موجودات في فترة سابقة من الزمان، دمَّرت فيها النارُ كلَّ شيءٍ، وسيأتي زمنٌ سيحترق العالَمُ فيه مرَّةً أخرى، لكي يُولدَ من جديد، في عَوْدٍ أبدي يتكرر دورياً على شكل

---

(1)- نقلاً عن، أمين، عثمان (1959)، **الفلسفة الرواقية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 194.

(2)- نقلاً عن، سعيد، جلال الدين (1999)، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات**، مركز النشر الجامعي، ص88.

صراع عالمي من خلال الاشتعال(1).

4-3: العناية الإلهية:

ويتميَّز هذا الإلهُ بحبِّه للخير وبعده عن الشّر، فليس غريباً أن يكون هذا العالَم هو أفضل عالَمٍ ممكن، نظراً لما يحفُّ الإلهُ به هذا العالَم من عناية، ويحيطه بالرعاية كما يحيط السوارُ بالمعصم. وبموجب هذه العناية الإلهية، تُفسَّر كلُّ الأشياءِ والحوادثِ في أفضل عالَم ممكن من قبيل الضرورة العقلانية، لا من قبيل المصادفة، في توجه غائي يستهدف بمحصلته النهائية خيرَ البشريةِ جمعاء، فكلُّ شيءٍ له غايةٌ خُلِق من أجلها، ولا مكان لعَبَثٍ عابث، لان ذلك لا يتفق مع العقلانية والغائية التي تميز أفضل عالَم ممكن. أما العنايةُ فهي كلِّيةُ شاملةُ، تهتم بالكلِّ قبل الجزءِ، والجزءُ ضمن الكلِّ، فلا تُهمِلُ صغيرةً ولا كبيرةً في العالم، إلا وأخذت حظَّها من الحفظ والعنايةِ والتدبير، ولا تستثني هذه العناية فرداً ولا جماعةً، بل تتوجَّه إلى موجوداتِ العالَم كافة، حتى أصغرَ الكائناتِ، كلٍّ إلى دورٍ لا يبارحه، وبدقَّة متناهية، حتى يتحقق أفضل عالَم ممكن.

5-3: الإنسان:

وترتبط الغائيةُ ارتباطاً وثيقاً بالإنسانِ، لأنه أرفع الكائنات وأرقاها، ولولاه ما وُجِدَ أفضل عالَم ممكن، وكلُّ موجودٍ من موجوداتِ هذا العالَم إنما هو مُسخَّرٌ لخدمة الإنسانِ، فكلُّ ما يدبُّ على ظهر هذه البسيطة من كائنات حيَّة بحيواناتها ونباتاتها وحتى الجمادات، إنما هو موجودٌ لكي يستغلَّه الإنسانُ في حياته وسبل معيشته، لأنه هو مقصودُ الخيريةِ في أفضل عالَم ممكن. ولأنَّ الإنسانَ هو مقياسُ الأشياءِ، فكلُّ شيءٍ في العالَم يرتبطُ بما يحققه له من منفعة، فمن الحيوانات مثلاً ما هو صالحٌ للأكلِ، والحيواناتُ المتوحِّشةُ كالأسودِ والنمورِ والضباعِ، فهي لاختبارِ شجاعةِ الإنسانِ، وحتى البراغيثُ إنما خُلِقت لتوقظَ الناسَ من نومهم الطويل، والفئرانُ لكي تضطرنا أن نصلح من شؤونِ منازلنا(2).

---

(1)- انظر، مطر، أميرة، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص 381.

(2)- انظر، فؤاد، عبد الفتاح أحمد، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، ص161-162.

6-3: القضاء والقَدَر وانتفاء المصادفة:

ترى الرواقية أنه "لا وجود إطلاقا لما لا علَّة له، أي للعفوي والتلقائي"(1)، فكلُّ شيء يحدث إنما هو قَدَرٌ مُقدَّر، ولا بدَّ لكلِّ سببٍ من مسبِّب، وبذلك تنتفي المصادفةُ والتخبُّطُ والعشوائيةُ. ويصبح كلُّ شيءٍ خاضعاً لسلطةِ القضاءِ والقَدَرِ، والفرق بين القضاء والقدر, أن القضاء هو الحكم الكلي على اعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد مثل الحكم بأن كل نفسٍ ذائقة الموت, والقدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب, وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعداداتها(2).

ولا تملك الموجوداتُ إلا الانصياعِ لسيفِ القَدَرِ المحتومِ، فيصبح كلُّ ما ينتج ويحدث في العالَم من أحداثٍ ومسبِّباتٍ إنما يجري بقَدَرٍ. ولا يشذُّ عن هذه القاعدة أحدٌ، فالتنظيمُ، والترتيبُ، والتقديرُ، والارتباطُ المنطقيُ بين الأسبابِ ومسبِّباتها، وانتفاءِ المصادفةِ، هي قوانينٌ تحكمُ أفضلَ عالَمٍ ممكنٍ، وتسير بموجبها الموجوداتُ على هدى، وتصبح مقياساً لكلِّ ما حدثَ في الماضي من أشياءٍ، وما يحدثُ في الحاضرِ، أو ما سيحدثُ في المستقبلِ.

وهذه الصورةُ العقلانيةُ المنطقيةُ التي تحدِّدُ ملامحَ أفضلِ عالَمٍ ممكن، في الانسجامِ والترابطِ والنظامِ، ترتدُّ في الرؤيةِ الرواقيةِ، إلى قوَّةٍ خَفِيَةٍ تنتشرُ في الكونِ كانتشارِ العسلِ في الشمعِ، وتضفي على الوجودِ وحدةً وانسجاماً وتماسكاً قلَّ نظيره. "فلولا وجود قوَّة تمسك على المادَّة وحدتها لما عرفت المادةُ الانسجامَ، ولولا المادَّة لما عرفت القوّةُ الانسجامَ أيضا"(3).

وهذه القوَّة الخَفِيَةُ ليست شيئاً آخر غير النَفَسِ الناري الحار الساري في جنبات الكون؛ فيبُثُ الحياةَ في الأجسام، ويعطيها الحياةَ والوجودَ، إذ أنَّ كلَّ ما في أفضل عالَم ممكن هو وجودٌ جسمي، لأنَّ كلَّ موجودٍ لا يخلو من أن يكون إما فاعلاً أو منفعلاً، وكلُّ ما يؤثِّر في غيره أو يتأثر إنما هو جسمٌ، ما يعني أنه لا وجودَ لما هو لا جسمي. وهذا ما يفسِّر نشأة الكونِ والأجسامِ والحركةِ، فبفضل هذه القوَّة تتشابك الأجسامُ وتتداخلُ مع بعضها البعض كما تتمازج الذراتُ،

---

(1)- نقلاً عن، سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات**، ص 93.

(2)- صليبا، جميل (1982)، **المعجم الفلسفي، ج2**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص 186.

(3)- نقلاً عن، سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات**، ، ص 81.

لكن من دون أن تفقد خواصها أو تستحيل إلى أجسام أخرى، فالأصغرُ يتداخلُ مع الأكبرِ، فيختلط كلُّ واحدٍ مع الآخر مع الاحتفاظ بخصوصيته كما تختلط قطرةُ خمرٍ في مياهِ البحرِ(1). وهذا البنيانُ المرصوصُ الذي يشدُّ بعضَه بعضاً، في ائتلاف للأجزاءِ بالكلِّ، وتعاون وتعاضد وانسجامٍ لكلِّ واحدٍ مع الآخر هو أفضل ما يمكن، أو بتعبير ماركوس أوريليوس: " إنَّ روحَ الكونِ يرغبُ في اتِّحاد الأشياءِ وانسجامها؛ ولذا فإنَّه قد جعلَ الكائناتِ الدنيا في خدمةِ الكائناتِ العليا، ووحَّد بين الكائناتِ العليا بروابط مشتركة. تأمل ما أقامه بين الأشياء من تبعيةٍ وترتيبٍ، وما جعله لكلِّ كائنٍ من نصيب، وما حقّقه بين الكائنات العليا من تناغمٍ مُسْتَطِيْبٍ"(2). وبذلك يؤدي كلُّ فردٍ في العالَم ما هو مطلوب منه على أكمل وجه، فينتظم الجميعُ كأعضاءٍ في أسرةٍ واحدةٍ، يجمعها الترابطُ والتعاضدُ والمساواةُ، وتختفي الفوارقُ بينهم، لأنهم يعيشونَ بالتوافقِ مع القانونِ العقلاني الأخلاقي الكلِّي الذي يحكمُ العالَمَ، فتتحقق السعادةُ والخيرُ الأعظمُ للإنسانيةِ، والسعيدُ من عاشَ راضياً بنصيبه قانعاً به، سواء كان خيراً أم شرَّاً، والشقيُ من اتَّعظ بنفسِهِ، واتَّبَعَ النفسَ اللجوجَ هواهَا، وبذلك يتحقق أفضلُ عالَم ممكن. لكنَّ هذه الصورةَ الجميلةَ التي يصوِّرها الرواقيون لأفضل عالَم ممكن في العيش وفقَ العقلِ والتناغم مع الطبيعة والانسجام مع القانون الكلِّي والنظام العالمي، والعناية الإلهية، والخير والسعادة، تصطدم بوجودِ الحيواناتِ المؤذية، والنباتات الضارَّة، والحوادث المروِّعة، والأمراض الفتَّاكة، والفيضانات والتقلُّبات الجوية، والحروب الدامية، وكل هذه الشرور، وغيرها، فأنى لها أن تستقيم مع أفضل عالم ممكن؟!

7-3: تفسير الشّر:

يمكن إرجاعُ الشّر الميتافيزيقي والطبيعي والخُلُقي في الفلسفة الرواقية للأسباب التالية:
(ا)- إنَّ الضدَّ يُظْهِرُ حُسْنَهُ الضدُّ، فالشّر مُظهِرٌ لجمالِ الخيرِ، ولا بدَّ من وجوده في العالَم، لأن العالَم قد بُنيَ على وجودِ الأضداد، فالأبيضُ يقابله الأسودُ، والليلُ يقابله النَّهارُ، والصدقُ يقابله الكذبُ، والمعرفةُ يقابلها الجهلُ، والعدلُ يقابله الظلمُ. وهكذا فالحياةُ مبنية على التَّضادِّ، لكي يُمَيِّزَ الخبيثَ من الطَّيِّب، والجاهلُ من يظنُّ عكسَ ذلك، " فليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون

---

(1)- نقلاً عن، سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات**، ، ص 30-33.

(2)- المصدر نفسه ، ص 82.

أن الخير كان يمكن وجوده بغير قيام الشّر إلى جانبه، إذ لما كان الخير والشّر متقابلين، كان لا بد من وجودهما معا متضادَّين"[1].

(ب)- إنَّ الشّر يعود لجهل الإنسان بحقيقة وجود الشّر، لأنه لا يُدرك أنَّ هذا الشّر في ظاهره يبدو شرَّاً، ولكنه في الواقع قد وُجِدَ لحكمة إذا ما تدبرنا حقيقته، " فمعرفة الإنسان ليست كاملة، إنَّ فائدة الحيوانات المؤذية، وفلسفة وجود النباتات الضارة وحكمتها تقع خارج نطاق فهم البشر، ولا يقف على مثل هذه المعرفة سوى زيوس"[2].

(ج)- إنَّ الشّر فيه نفع، ولا يمكن أن يكون بلا فائدة حتى لو كانت قليلة، لكنَّه لا يمكن أن يكون شرّاً محضاً، فكم استُخلِصَ من سمومِ العقارب والثعابين علاجٌ ناجعٌ لكثير من الأمراض. " فالشّر إذا قام محلَّ الخيرِ يمكن أن يكون فيه نفعٌ قليلٌ، لكنَّه ليس دون فائدةٍ على الإطلاق"[3].

(د)- إنَّ أفضل عالَم ممكن يتجه إلى غايةٍ ساميةٍ هي تحقيق الخير للإنسانية، وكلُّ ما في العالَم إنما وُجِدَ لتحقيق هذه الغاية، فالأصلُ في الأشياءِ هو الخيرُ، لكنَّ ذلك قد يستلزم استخدامَ وسائل لا تكاد تخلو من الشّر. وهذا هو أحد أسباب وجود الشّر في العالَم. يقول كريزيبوس: "إنَّ اللهَ إنما أراد الخيرَ طبعاً، ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك مناصٌ من اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشّر، وإذن فالشّر إنما يصاحب الخيرَ ضرورةً"[4].

(هـ)- إنَّ العقلانية التي تُميِّز أفضل عالَم ممكن، تُبَرِّرُ ما يحدث في الطبيعة؛ وذلك من خلال توافقه مع نظامها الكلِّي المقترن بالخير غالباً. وعلى ذلك فكلُّ ما يجري ويقع من أحداث قد تبدو شرَّاً في ظاهرها، كالمرض، والألم، والموت، وغيرها من الأمور، لكنهّا - وإن كانت شرَّاً- إلا أنها ليست ضارَّة، ولا يفترض بنا أن نعترض على وجودها، لأنها ضرورية لجمال العالَم، ولا بدَّ دون الشَّهد من إبَرِ النحل، وهذا هو أفضل ما يمكن. وعلى سبيل المثال، فإن "هشاشة عظام الجمجمة تجعل الدماغ عرضةً للخطر، لكنَّها في الوقت نفسه تسمح له بالنمو السريع"[5].

---

(1)- نقلا عن، سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات** ، ص 82.

(2)- نقلاً عن، برون، جون (2006)، **الفلسفة الرواقية،** ترجمة: د.سلمان البدور، عمان، ص 76.

(3)- المصدر نفسه، ص 76.

(4)- نقلاً عن ،أمين، عثمان، **الفلسفة الرواقية،** ص198.

(5)- نقلا عن، سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات،** ص 34.

فكلُّ جزءٍ من أجزاءِ العالَم، مهما صغُر حجمُه وقلَّ شأنُه، له وظيفةٌ يؤديها، وغايةٌ خُلِقَ من أجلها تهدف في أساسها تحقيق الخير الكلي، ولكن إذا ما طرأ شرٌّ ما، فلا ضير في ذلك، لأنه في حقيقته ما هو إلا شرٌّ جزئي يقع عَرَضاً، ولا يؤثر في نظام الخير الكلِّي لأفضل عالَم ممكن. " ومِثْلُ الكون كمِثْلِ مسرحيةٍ إذا أُخِذَت بعض فقراتها على حِدَتها مستقلةً عن سائرها بدت سخيفةً، في حين أنها لازمةٌ للقطعةِ في جملتِها"[(1)].

(ز)- إنَّ الحكمةَ الرواقيةَ تدعو إلى التناغمِ مع الطبيعةِ والعيشِ وفق الفطرةِ والعقلِ، لتحقيقِ السعادةِ القصوى (Ataraxia) من خلال الانتظام مع قانون العالَم الكلِّي، الذي تتجلى فيه الإرادةُ الإلهيةُ، ويقع الشرُّ الخُلُقي عندما يتعمد الإنسانُ مخالفةَ هذا القانون الإلهي، ولا تقع مسؤوليتُه إلا على عاتقه، لإساءته استخدام حريته في كلِّ ما يمس شؤونَ حياتِهِ. ولا يكون الإلهُ مسؤولاً على الإطلاق عن هذه التصرُّفات الطائشة، التي ترجع إلى جهلِ الإنسانِ وطيشِهِ، وتمرُّدِه على القانون الذي وُضعَ لتحقيقِ سعادتِهِ، فيرتكب الشرورَ عبر إساءة التصرُّف في المالِ أو الصحةِ أو السلاحِ ونحوها. يقول كليانتس مناجياً الإله زيوس:" لا شيء يحدث من دونك، اللهم إلا أفعال الأشرار التي يقترفونها طائشين"[(2)].

غير أنَّه من الطبيعي حدوث مثل هذه الشرور، لأن الحياة قائمة على وجود النقيضين، أي الخير والشّر، " فإن من يرفض أن يقترف الشريرُ آثاما، هو كمن يرفض أن تنتج شجرةُ التينِ عصارتها في التين، وأن يصرخ الأطفالُ، وأن يصهل الحصانُ، وأموراً ضرورية أخرى من نفس القبيل"[(3)].

---

(1)- نقلاً عن، أمين، عثمان، **الفلسفة الرواقية**، ص198-199.

(2)- المصدر نفسه، ص 197.

(3)- نقلاً عن، سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات**، ص39-40.

الفصل الثاني:
الرؤية الكلامية لأفضل عالَم ممكن

- المعتزلة
- تعريف العدل الإلهي
- العناية الإلهية
- الإنسان
- تفسير وجود الشّر في العالَم

<u>الفصل الثاني:</u> الرؤية الكلامية لأفضل عالَم ممكن

اتضح مما سبق أنَّ فكرةَ أفضلَ عالَمٍ ممكنٍ ترجع في جذورها إلى الفلسفةِ اليونانيةِ، ولا يعني ذلك بأي حال أنَّ فلاسفةَ ومفكري الإسلام نقلوا هذه الفكرة بحذافيرها، كما لو كانت صورةً طبقَ الأصلِ عن الفلسفةِ اليونانيةِ، بل جاءَ ذلك في سياقِ الفكرِ الإنساني، والحركةِ التاريخيةِ المستمرةِ في التأثيرِ والتأثُّرِ، ما ينفي ما ذهب إليه بعضُ المستشرقينَ في المبالغةِ، بأنَّ الفلسفةَ العربيةَ أو الإسلاميةَ ما هي إلا صورةٌ عن الفلسفةِ اليونانيةِ، أو كما ذكرَ أرنست رينان: " أنَّ العربَ لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرةَ المعارفِ اليونانيةِ في صورتِها التي كان العالمُ مُسلِّماً بها في القرنينِ السابعِ والثامنِ"(1)، وقد بدأ الأمرُ في علمِ الكلامِ.

1- المعتزلة:

يُطلَقُ اسمُ المعتزلةِ على كلِّ من اعتقدَ بالأصولِ الخمسةِ، وهي: التوحيدُ والعدلُ والمنزلةُ بين المنزلتينِ والأمرُ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ والوعدُ والوعيدُ. وبنى المعتزلةُ رؤيتَهم بأنَّ هذا العالَم هو أفضلُ عالَمٍ ممكنٍ على أسسٍ تقومُ على أصلِ العدلِ الإلهي، وما نتج عنه من القولِ بالصلاحِ والأصلحَ والحسنِ والقبحِ العقليينِ.

1-1: تعريف العدل الإلهي:

والعدلُ كما وردَ في (لسانِ العربِ) هو "ما قامَ في النفوسِ أنه مستقيمٌ وهو ضدُّ الجَوْرِ، عدلَ الحاكمُ في الحكمِ يعدِلُ عدلاً، وهو عادلٌ من قومٍ عُدُولٍ وَعَدْلٍ، وفي أسماءِ اللهِ سبحانَه: العدلُ، هو الذي لا يميلُ به الهوى فيجورُ في الحكمِ، والعدلُ: الحكمُ بالحقِّ، يقال: هو يقضي بالحقِّ ويعدلُ، وهو حَكَمٌ عادلٌ: ذو معدلةٍ في حُكْمِهِ، والعدلُ من الناسِ: المَرْضِيُّ قولُهُ وحكمُهُ"(2). ويعرِّفُ القاضي عبدُ الجبَّار(ت: 415هـ/ 1025م) العدلَ، "بأنه مصدرُ عدَلَ يعدِلُ عدلاً، فإذا وصفنا القديمَ تعالى بأنَّه عَدْلٌ حكيمٌ، فالمراد به أنه لا يفعلُ القبيحَ أو لا يختارُهُ، ولا يخلُّ بما هو

---

(1)- مدكور، إبراهيم (1976)، **في الفلسفة الإسلامية..منهج وتطبيقه**،ج1، القاهرة: دار المعارف، ص 20-22.

(2)- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، (ت:711هـ/1311م)، (1984)، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، ص 2838.

واجبٌ عليه، وأنَّ أفعالَـهُ كلَّهـا حسنةٌ[1]. ومـن هـذا التعريـفِ، نـرى أنَّ المعتزلـةَ يجعلـونَ فعلَ الصـلاحِ والأصـلحَ واجبـاً علـى اللهِ، لأنَّـه عـالِمٌ بقبحِ القبـائح، غنـيٌ عن فعلهـا، فـلا يريـدها ولا يختارها ولا يفعلها، وليس بحاجةٍ إلى أن يفعلها، ولا تجوزُ عليه الحاجةُ أصلاً. ويستدلُّون علـى ذلك من خلال قياسِ الغائبِ علـى الشـاهدِ، فـإنَّ كثيـراً مـن النـاس لـو خُيِّر بـين الصـدقِ والكذبِ، وكانا متساويين في النفعِ، لاختاروا الصـدقَ، لأنهم يعلمـون بحسنِ الصـدقِ وقبحِ الكذبِ. ولـيس معنى هذا أنَّ اللهَ غيرُ قادرٍ على فعلِ القبائح، بل هو قادرٌ على الفعلِ وضدّه، ولكنَّه لا يفعلها لأنَّـه عادلٌ، ولا يستقيم فعلُ القبائح مع تحريمِهِ الظلمَ على نفسِهِ، **(إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ)**، (سـورة النساء، رقم 4: الآية: 40).

وإذا قبلنا على الله فعل القبائح، فذلك يجعلـه إمـا مُحتاجـاً إلـى فعلهـا، أو جاهـلٌ بقبحهـا وشـرِّها، وكلا الأمرين في حقِّ اللهِ محالٌ، فـلا يجـوز أن يفعـل اللهُ قبيحـاً مهمـا صـغُر شـأنُه، لأنَّـه لـو فعل قبيحاً واحداً، فما المانع من أن يفعل باقي القبائح، لأنَّ الحالَ متساوٍ في القلَّة والكثرة. ومـن شـأن مثل هذا القول – أي تجويز فعل القبـائح علـى الله – أن يرتِّـب أفعـال الظلـم والكذب وغيـره مـن الأفعال القبيحة على الله، وهذا لا ينبغي أن يقال في حقِّـه تعـالى. والعقلُ لا يستسيغ أن ينهـى اللهُ عن شيء ويفعله، لأنه عندئذ لا يصبح هناك معنى للأوامر والنواهي؛ فالأفعالُ ستصبح متساويةً في حُسنِها وقُبحِها، فلا فرقَ بين الخيرِ والشّر، والثواب والعقاب، والإحسان والعقاب، فينتفي كلُّ معنى للعبادة وللربوبية والألوهية، تعالى اللهُ عن ذلك[2].

وخلاصـةُ القـولِ، أنَّ اللهَ متَّصِـفٌ بصـفاتِ الكمـالِ، لا يريـد الشـرورَ والقبـائحَ ولا يفعلهـا، لأنـه لا يحبُّ الفسادَ والظلمَ ولا يرضـى لعباده الكفر، فأفعالُـه كلُّهـا حسـنةً، بـل يجـب عليـه فعلُ الصـوابِ والمصلحةِ لما فيه خير الإنسان في الدنيا والآخرة.

ولكن لماذا يجب - في نظر جمهور المعتزلة- علـى الله فعلُ الصـلاحِ والأصـلح؟! والجـواب لأن اللهَ حكيمٌ، وهـو منبـعُ الحكمـةِ وأصـلُها، فـلا يفعـل إلا لحكمـةٍ وغايـةٍ، وغايتُـه مـا فيـه نفـعُ خَلْقِـهِ، وبخلافِ ذلك سيكون الفعلُ سفاهةً وعبَثاً لا ينبغـي لجلالِ اللهِ. " وقد قـام الـدليل علـى أنَّ الـربَّ تعالى حكيمٌ، والحكيمُ من تكون أفعالُه على إحكامٍ وإتقانٍ؛ فلا يفعلُ فعلاً جُزافاً، بل لا بد أن ينحو

(1)- بن أحمد، القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، حققه وقدّم له: د.عبدالكريم عثمان، القـاهرة: مكتبـة وهبة، ص 301.

(2)– المصدر نفسه، ص 301–318.

غَرَضاً ويقصدُ صلاحاً ويريدُ خيراً"[1]. ولا مراءَ، أنَّ هذه النظرة التفاؤلية، أراد بها المعتزلةُ تنزيه الله عن مشابهة خلْقِهِ، انسجاماً مع النصوص القرآنية، التي أكدت أنَّ اللهَ لا يفعل الشرورَ والقبائحَ والظلمَ والهوى والجَوْرَ، لأنَّ اللهَ خَيِّرٌ لا يصدر عنه إلا الخيرُ والمنفعةُ. ولا يجوز ــ في نظرهم ــ أن يدَّخرَ اللهُ خيراً عن الخلْق لأنه سيكون ظالماً بخيلاً، وهذه من صفات النقص التي لا تجوز مُطلقاً على الله، بل تنافي ما أخبرنا اللهُ به عن نفسه أنَّه كريمٌ جوادٌ عادلٌ، يحبُّ الخيرَ، ولا يحبُّ الفساد.

وهذا الملمح نجده بوضوح لدى النَّظَّام (ت: 221هـ/836 م)، تأثراً بأقوال الفلاسفة: "إنَّ الجوادَ لا يجوز أن يدَّخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وتركيباً وصلاحاً لفعله"[2]. وهكذا، فاللهُ خيرٌ مُطلقٌ، وكلُّ ما يصدُر عنه يكون على أقصى درجات الخير، وعندئذ لا بد أن يكون العالَمُ الصادرُ عن الله أفضل عالَم ممكن، ولا يمكن أن نتصوَّر غير ذلك، وإلا انتفى معنى عدله سبحانه. إذن، فليس في الإمكان أبدع مما كان. وما يؤكد ما ذهب إليه المعتزلة في هذا السياق، نجده جلياً عندما نتأمل نظام العالَم وما فيه من مخلوقات، بما فيها الإنسان، قد أُعدَّت على غاية الإحكام والإتقان والعقلانية، ولا يجري أمر من الأمور إلا بتدبير وحكمة، وهذه نظرة تضفي على الكون طابعاً أخلاقياً سامياً، أساسُه الخيرُ والنظام.

ولا مندوحة من القول، أنَّ الإنسانَ هو المقصودُ بالخيرية في هذا العالَم؛ لأنَّه الموجودُ الوحيدُ العاقلُ، الذي يمكنه أن يُدْرِكَ سرَّ الحكمةِ من وراء هذا الوجود، أما باقي المخلوقات فقد سُلِبت العقلَ والرويةَ. ولذلك خَلَقَ اللهُ أفضل عالَم ممكن لأجل الإنسان، وهو عالِمٌ بما يلائمه، فأوجد العالَم في المكان والزمان المناسبين، وما تأخيرُ أو تقديمُ وقتٍ على وقتٍ في كلِّ ما يتعلق بأمور معيشته إلا كان الأنسب له، لأنه يعلم أنَّ في ذلك صلاحاً لخلْقِه.

---

(1)– الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ص 397–398.

(2)- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1993)، **الملل والنحل**، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة، ص 68.

2-1: العناية الإلهية:

إنَّ الصلاحَ والأصلحَ هما المحددان الرئيسان لأفضل عالَم ممكن، لأنَّ لهما القولَ الفصلَ بين الفعل أو الترك، في كلِّ وقتٍ من الأوقاتِ، وفي كلِّ ما من شأنه أن يمس حياة الإنسان. وبعبارة أخرى، فإنَّ الصلاحَ والأصلحَ هما معنى من معاني العناية الإلهية الشاملة في الكون، ما صغُرَ منه وما كبُر، لا يعزب عنه مثقال ذرَّة في الأرض ولا في السماء، وهذه العناية مستمرةٌ لا تتوقف ما دام الكون موجوداً.

ويمكن أن يكون المعتزلة تأثروا كثيراً بمفهوم الرواقيين للعناية الإلهية، التي تمخضت عنها فكرة أفضل عالَم ممكن، أو كما جاء في تعبير المعتزلة ليس في الإمكان أبدع مما كان[1]، ومظاهرُ هذه العناية لا حصر لها، تتبدى ملامحُها في الكون على أفضل ما يمكن، سواء ما كان يتعلَّق بحياة الإنسان الدينية أو الدنيوية على وجه الصواب والمصلحة. ومما يتعلق بأمور الدين، إرسال الرسل في الوقت الذي أرسلوا فيه، لأنه الوقت الأنسب للإنسانية دون غيره من الأوقات، وجاءت الشرائعُ السماويةُ في زمانٍ تصلح لمن شُرِّعت لهم؛ فشريعة موسى كانت ملائمةً لبني إسرائيل لطبيعتهم المادية، وجاءت بعدها شريعةُ عيسى عابقةً بالروحانية فنسخت معها شريعةَ موسى، ثم جاءت شريعةُ محمد، صلى الله عليه وسلم، وسطيةً ناسخةً لما قبلها من الشرائع السماوية ، فكلُّ قومٍ علم اللهُ بما يناسبهم في كلِّ زمان ومكان، ففعل فيهم ما فيه نفعهم وصلاحهم، وهذا هو أفضل ما يمكن[2].

وفيما يتعلَّق بأمور الدنيا، نجد لدى الجاحظ (ت:255هـ/ 868م) أمثلة كثيرة[3]، على مظاهر العناية الإلهية في كلِّ تفصيلٍ من تفاصيلِ الكونِ الدقيقةِ على غايةِ الإتقانِ والعقلانيةِ، ما ينفي مُطلقاً القولَ بالعبثيةِ والمصادفةِ.

---

(1)- انظر، فؤاد، عبد الفتاح أحمد، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، ص449-450.

(2)- الخياط، أبو الحسين (ت:300هـ/ 913م)، (1993)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، تحقيق: د.نيبرج، بيروت: أوراق شرقية، ص23-25.

(3)- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1987)، **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**، بيروت: دار الندوة الإسلامية، ص 5-65.

ومن ينكر هذه الصورة المُثلى التي يبدو عليها العالم، فهو، برأي الجاحظ، كأعمى دخل داراً مُرتَّبة مُنظَّمة، فلم يُدرك سرَّ الحكمة في الترتيب والنظام، لأنه لا يستطيع أن يشاهد هيئة الدار، وما أُعدَّ فيها. وهذا العالمُ، فيه من التنظيم العقلاني، ما لا يخفى على أحد، في السماء والشمس والقمر والنجوم والكواكب، والموجودات الحيَّة العاقلة وغير العاقلة، بل وفي كلِّ جزءٍ من أجزاءِ الكونِ، حتى أنَّ لونَ السماء هو أفضل ما يُمكن لبصر الإنسان.

ولولا طلوعُ الشمسِ وغروبُها لما قامت الحياةُ على الأرضِ، فهي التي تحفظُ النوعَ الإنسانيَ والعالَم من الاندثار، وما مسيرُ القمرِ في دوراتٍ متلاحقةٍ إلا لمعرفةِ السنينَ والشهورِ والأوقاتِ والحسابِ، والنجومُ والكواكبُ تتلألأ كالمصابيحَ منيرةً ظلامَ الليل، وتهدي الناسَ على الطرقِ المجهولةِ في سفرِهم براً وبحراً.

والليلُ والنهار، فيهما معاش الإنسان ومنامه، ولو كانا أطول أو أقصر مما هما عليه لفسدت الأرض وما عليها، والأرض ممدودة كالبساط مليئة بالخيرات، وفيها من المنافع ما لا يعد ولا يحصى.

ولا يخفى على أحد المنافع الموجودة في النار، والماء، والهواء، والجبال، وحتى الزلازل فيها عبرةٌ وعِظَةٌ للإنسان، وكذلك التدبير والعناية موجودة حتى في دخول الحرِّ والبرد تدريجياً لئلا يتضرر الإنسان من دخولهما المفاجئ. والنباتات، منها المُرتفعُ، ومنها المنبسطُ، مثل اليقطين والقرع والبطيخ بسبب ثقلها، ولا تستطيع حمل ثمارها لو كانت واقفة، وما استطال فهو مناسبٌ للحيوانات طويلة الأعناق. والحيوانات، فيها من الحكمة الشيء الكثير، كالفيل بخرطومه الطويل لينوب عن اليدين، والزرافة طويلة العنق لكي تلتقط غذاءها، والنملُ بحركته الدائبة في جَمْعِ قوته، ونسيج العنكبوت، وجسم الطائر في خفته وانسيابيته بما يعينه على الطيران، والنَّحلُ في احتشاده وتهيئته البيوت المسدّسة، والسمكُ والجرادُ.

3-1: الإنسان:

أما الإنسانُ، فالحكمة فيه أعظم، لذا خُلِق في أحسن تقويم، وكلُّ عضوٍ فيه ينبِّئ عن عظيم الصنع والإبداع، وأُعطيَ من العلم جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه، حتى ما مُنع عنه فيه حكمة، فلو عرف الإنسانُ مقدارَ عُمْرِهِ مثلاً، لما هنأ له عيشٌ. وحتى الموتَ فيه حكمةٌ؛ فلو كان كلُّ الناس يبقون أحياء ولا يموتون، فإنَّ الأرضَ ستضيقُ بهم حتى لا يجدون مساكن، فلولا الموتُ لنشبت الحروب بين الناس وسُفِكت الدماءُ من أجل المنافسة على العيش. إنَّ كل هذه الأمثلة

وغيرها، مما يسوقه الجاحظ، والمعتزلة عموماً، تؤكد بصورة مطلقة أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، ولا بد من موجود عاقل أوجده على هذا النحو، ولا يمكن أن يوجَد على غير هذه الصورة. وينسب ابن حزم(ت:456هـ/1064م) للجاحظ القولَ: " لو أنَّ سائلاً سأله، وقال: أيقدر اللهُ أن يخلق قبل الدنيا دنيا أخرى فجوابه نعم، بمعنى أنه يخلق تلك الدنيا حين خلق هذه فتكون مثل هذه"[(1)].

4-1: تفسير وجود الشّر في العالَم:

لكنَّ ما يصوِّره المعتزلةُ بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، يصطدم بوجود الشرور فيه، إذ أنَّها حقيقة واقعة لا جدال فيها؛ فالإنسانُ يعاني المصائبَ والمحنَ والجوعَ والأمراضَ، والعالَمُ يمتلئ بالحروب والقتل وسفك الدماء، وحتى الحيوانات نرى القويَ منها يأكل الضعيفَ. إنَّ إشكالية وجود الشّر في العالَم، ليست بجديدة على الفكر الفلسفي، فقد أثارها من قَبْل الزنادقة والملحدون؛ متسائلين: كيف يستقيم العدلُ والحكمةُ والعنايةُ الإلهيةُ مع هذا الواقع المليء بالشرور والآلام والآثام، مما لا يمكن إنكاره كحقيقة واقعة في العالَم؟! وكان ابن الراوندي من بين هؤلاء المشككين، إذ ينسب له الخياطُ القولَ: "بأنَّ من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيماً بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم، وإنَّه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وأنَّه من خلَّد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه غيرُ حكيم، ولا عالِم بمقادير العقاب على الذنوب"[(2)]، فكيف السبيلُ إلى حلِّ هذه المعضلة الأخلاقية في كيفية صدور الشّر في العالَم، وهل ذلك يناقض مقولة أنَّ عالَمنا هو أفضل العوالم الممكنة؟! وإذا كان الشّر حقيقةً واقعةً لا بدَّ منها، فهل هو صادرٌ عن الله، أم يمكن ردُّه إلى اعتباراتٍ أخرى؟ من دون أدنى شك، أنَّ فكرة صدور الشّر عن غير الله، هو أمر غير مقبول على الإطلاق، لدى فلاسفة الإسلام بعامة، ولا المعتزلة بخاصة، فلا يمكن ردُّ الشّر الموجود في العالَم إلى أي مصدر آخر غير الله، لأنَّ من شأن ذلك أن يجعل مع الله شريكاً، وهو ما يتنافى مع القول بتوحيد الله في ذاته وصفاته. فكيف تصدّى المعتزلة لآراء المشككين القائلين بصدور الشّر

---

(1)- ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد (1985) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (ج5)، تحقيق:محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت:دار الجيل، ص61.

(2)- الخياط، أبو الحسين، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، ص2.

عن الله، أو من عدم صدوره عن غيره؟!

لقد استخدم المعتزلة أدلة عقلية في تفسير وجود الشّر، فالشّر، برأيهم، لا يصدر عن الله مطلقاً، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن يُنسبَ الشّر الموجود في العالَم إلى الله تعالى، لأنَّ "الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة"[1]، والله مُنزّه عن الجسمية، وبالتالي لا يصدُر عنه تعالى ظلم وشرّ. وهذا ما يُصرِّح به النظام والعلاّف فيما ينقله عنهما ابن حزم : "إنَّ الله تعالى ليس يقدر من الخير على أصلح مما عمل، وإنه لا يقدر على الشر، وإنَّ الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أصلا، ولا على شيء من الشر، وإنَّ الناس يقدرون على كلِّ ذلك، وإنَّه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنّا لا نأمن أن يفعله"[2]. بل ذهب النظام إلى أبعد من ذلك، بأن جعل اللهَ لا يقدر أن يفعل شيئاً ليس في مصلحة العباد، فلا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ولا يزيد فيه شيئاً، وكذلك لا يقدر في أن يزيد أو ينقص من عذاب أهل النار. ولكنَّ هذا القول، أوقع المعتزلة في مشكلة تضييق نطاق القدرة الإلهية، باقتصارها على فعل الخير أو الحسن فقط، أما غير ذلك فلا يصدر عنها، ولا يجوز نسبته إلى الله. وهذه المشكلة، جعلت اللهَ مجبراً في فعله لا مختاراً، ولا يملك الإرادة لفعل شيء، لأنه لا فرق من - وجهة نظره- بين من نفى عن الله فعل الشِّرِّ، وإن كان مقدوراً له، وبين من نفى مطلقاً صدور الشّر عن الله[3].

والمُنطلق فيما يذهب إليه المعتزلة هو أخلاقي، غايته تنزيه الله عن فعل الشّر وعن العبثية؛ "إذ أنَّ من يخلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً، ولا ينتفع به غيره، ولا يضرُّ به غيره، فهو عابث"[4]، ولكن لأنَّ الشّر موجودٌ في العالَم، وهو حقيقة لا سبيل إلى إنكارها لجأ المعتزلةُ

---

(1)- الخياط، أبو الحسين، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، ص 27.

(2)- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل،(ج5)**، ص59.

(3)- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ص68. وكذلك، البغدادي، عبد القاهر،(ت: 429هـ/ 1037م)، (1995)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق: (محمد محيي الدين عبد الحميد)، بيروت:المكتبة العصرية، ص 133.

(4)– الأشعري، أبو الحسن (ت:324هـ/936م)، (1950)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج1، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 192.

في تفسير الشّر إلى تأويل النصوص، فجعلوا الشرورَ مجازيةً لا حقيقيةً، فكلُّ ما نراه من شرٍّ ما هو إلا فسادٌ وشرٌّ على المجاز لا على التحقيق، بل هو في الحقيقة صلاحٌ وخيرٌ. وهذا الشِّرُّ هو لحكمةٍ إلهية، مقصودُها مكافأة الخلق على صبرهم في هذه الدنيا على ما يصيبهم من المصائب والمحن والشدائد والبلايا، فيستحقون بذلك دخول الجنَّة، وينجون من عذاب النار. وكلُّ ما يؤدي بالعبد إلى الفوز بالجنة والنجاة من النار، لا يمكن أن نُسميه شرَّاً ولا فساداً، بل هو في الحقيقة خيرٌ ونفعٌ وصلاح.

أما ما يمكن أن نُسمِّيه شرّاً، فهو المعاصي التي يرتكبها الناسُ بإرادتهم، بينما الأمراضُ والأسقامُ والمصائبُ والأهوالُ، ما هي إلا شرٌّ على مجاز الكلام، وفي الحقيقةِ هي خيرٌ وصلاحٌ ونفعٌ[1]، وهذا هو أفضل ما يمكن. كما أنَّ هذه الشرور، قد تمنع شروراً أعظم وأخطر، وحسبك مما يحدث من آفات كالبرد والجراد والوباء والطوفان من الاعتبار والاتعاظ والرجوع إلى الله فتمنع الإنسان من أن يتمادى في الغي والضلال. ولا يمكن أن تكون هذه الشرور سبباً للقول بأنَّ هذا العالَمَ ليس أفضلَ عالَمٍ ممكنٍ، أو أنَّ الأمور تجري فيه بغير تدبير، فلو كانت الأمور تجري بغير تدبير، فلماذا تقف الكوارث عند حدٍّ معين، **"**ولا يقع أكثر من ذلك وأفظع؛ ولمَ لا تقع السماءُ على الأرضِ، ولماذا لا تتخلّف الشمسُ عن طلوعها، ولماذا لا تجف الأنهارُ والعيونُ**"**[2]. فهذه الشرورُ لا تدوم طويلا، ولا بد أنَّ في العيش ما يصفو وما يتكدَّر، ولو كان عيشُ الإنسانِ خالياً من كلِّ كَدَرٍ لما صلُح أمرُ الإنسانِ، بل إنَّ الشّر ضروريٌّ في الوجود كضرورة الخير، وذلك لكي تستقيمَ الحياةُ، ولنتخيَّل أنَّ العالَمَ خيرٌ محضٌ لا شرَّ فيه، فهل يمكن أن نعرف قيمة الخير لولا وجود الشّر؟!

وكما أنَّ الرأفة لا تغني عن الحزمِ في تأديبِ الوالدِ ولدَه، فكذلك النعمُ لا تغني عن النقم لإصلاح الإنسان، **(وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ)**، (سورة الشورى، رقم 42: الآية: 27).

وربط المعتزلةُ وجودَ الشّر بمدى ما يلحق بالإنسان من ضرر، فليس كلُّ لذيذٍ صالحاً، وليس كلُّ شرٍّ مكروهاً، وإن كان قبيحاً مؤلماً، فمنه ما قد يستحسنه الإنسانُ كشرب الدواء، والسفر

---

(1)- الخياط، أبو الحسين، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، ص 85.

(2)- الجاحظ، **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**، ص 61-62.

لطلب العلم، وغيرها من الأمور؛ فالمعيار في الحكم على الشيء خيراً كان أم شرَّاً، يكون بمقدار ما يعود على الإنسان من نفع في عاجل أمره أو آجله، وهذا لطفٌ من الله بعباده، فأَمَرَهُم وكلَّفَهُم بأمورٍ قد تبدو شاقة، ولكنَّها سببٌ لنيلهم الثوابَ في الدنيا والآخرة، فليس كلُّ ما تكرهه النفس شرَّاً، وليس كلُّ ما تحبه النفسُ خيراً. وهذه الحكمةُ الإلهيةُ في إيجاد الشرور قد تبدو لنا أحياناً، ولكنها تخفى علينا أحايين كثيرة، فعلمُ الإنسانِ قاصرٌ عن إدراكِ الحكمةِ في أمورٍ كثيرةٍ. وربَّ سائلٍ عن سرِّ الحكمة من خلق الحيّات والعقارب؛ فجوابه إنَّ كثيراً من الأدوية في علاج الأمراض قد استُخلصت من سموم العقارب والحيّات. وهكذا نفى المعتزلة صدور الشّر بالمطلق عن الله، ولم يعترفوا بوجود الشّر الميتافيزيقي والطبيعي، واعتبروا أنَّ كلَّ ما يصدر عن اللهِ هو خير، وما يظنُّه الإنسانُ شرَّاً، ليس في حقيقته كذلك. والحكمةُ الإلهيةُ قدَّرت كلَّ شيءٍ على أحسن ما يمكن، وكلُّ ما يصيب العبد من نفع وضُرٍّ، وصحةٍ ومرضٍ وحياةٍ وموتٍ وفقرٍ وغنى، صلاحٌ وخيرٌ له، لأنَّ اللهَ أحسن نظراً بعباده من أنفسهم، ومن ثم فإنَّ هذا العالَم هو أفضلُ عالَمٍ ممكنٍ[1].

ومع نفي المعتزلة لوجود الشّر الميتافيزيقي والطبيعي، إلا أنهم في الوقت نفسه، اعترفوا بوجود الشّر الخُلُقي، رادِّين ذلك إلى الحرية الإنسانية. فالإنسانُ عندهم خالقٌ لأفعالهِ خيرِها وشرِّها، واللهُ لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، لأنَّ أفعال العباد فيها جَوْرٌ وظلمٌ، لذلك كان العبدُ مستحقَّاً على ما يفعله إما بالثواب أو العقاب في الدار الآخرة. وأوردوا آيات من القرآن الكريم توضح أنَّ الله تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، منها قوله تعالى: **(مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ)**، (سورة الملك، رقم:67، الآية: 3)، وليس نفيُ التفاوتِ مقصوداً به المخلوقاتِ؛ لأنَّ فيها من التفاوت ما اللهُ به عليمٌ، لكنَّ المقصودَ هو نفيُ التفاوتِ عن الفعلِ الإلهي، أي عن الخلْق والإيجاد، فيكون في النفي إثباتٌ لحكمةِ فعلِ الله، وعلى ذلك لا يصحُّ أن تدخل أفعال العباد من ضمن ما خَلَقَ اللهُ لوجود التفاوت فيها.

وأيضاً، قوله تعالى **(الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ)**، (سورة السجدة، رقم:32، الآية: 7)، والمعنى (بأحسن)، إما أن يكون الإحسان أو الحُسن. ولا يجوز أن يكون المقصودُ هو الإحسان لأنَّ في أفعال الله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فيكون المراد به الحُسن، ومن المعلوم أن أفعال

---

(1)- انظر، صبحي، أحمد محمود (1983)، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، مصر: دار المعارف، ص 55-92.

العباد تشتمل على الحَسَن والقبيح فلا يجوز أن تُضاف إلى أفعال الله تعالى[1]. ومع أنَّ اللهَ لم يخلق أفعالَ العباد إلا إنَّه أوجد فيهم القدرة أو الاستطاعة، أي القدرة على الفعل والترك على حد سواء، وهذا ينسجم مع عدل الله تعالى؛ لأنَّه لو كانت أفعال العباد من صنع الله؛ فكيف يحاسبهم عليها[2]. وهذا ينسجم مع العدل الإلهي في محاسبة العباد على ما يرتكبونه من أفعال، ولا يكون ذلك ظلماً لهم، فكلُّ إنسانٍ مُلْزَمٌ بما كسبت يداه، ويستحق على ما يفعله الجزاءَ العادلِ. وهذه الحريةُ الإنسانيةُ، وما يترتَّبُ عليها من ثوابٍ أو عقابٍ، هي معيارٌ حقيقيٌ للحكم على أنَّ هذا العالَم هو أفضلُ عالَم ممكن.

---

(1)- القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 340-357.

(2)- انظر، مرحبا، محمد عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 637-639.

- الأشاعرة

- الصفات الإلـهية

- النظام في العالم

- وجود الشّر في العالم

- نظرية الكسب

2- الأشاعرة:

يُنسبُ الأشاعرةُ إلى أبي الحسن الأشعري (ت:324هـ/ 936م)، الذي نجح في إيجاد هذا المذهب الوسط للتقريب بين أهل السنة والجماعة، وبين المعتزلة، وذلك من خلال الاعتماد على العقل والنقل معاً، في قضايا مثل الصفات والعدل والعناية، وغيرها.

2-1: الصفات الإلهية:

إذا كانت رؤيةُ المعتزلةِ بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، قد انبثقت من تفسير العدل الإلهي على ضوء الصلاح والأصلح، والحسن والقبح العقلانيين، بأنَّ اللهَ حكيمٌ عادلٌ لا يفعل إلا ما فيه صلاحُ الإنسان، فقد رفض الأشاعرةُ هذا الاتجاه العقلي في تفسير العدل، منطلقين من منحى آخر، ركيزتُه الأساسيةُ قُدْرَةُ اللهِ وإرادَتُهُ المطلقةُ في العالَم. فالعدلُ يعني القدرة والإرادة المُطلقة، والظلم ضدّهما، " إذ الظلم هو التصرُّف فيما لا يملكه المتصرِّف، أو وضع الشيء في غير موضعه"[1].ولمَّا كان كلُّ موجودٍ من الموجودات لا يعدو أن يكون مُحدِثاً أو مُحدَثاً، فالعالَمُ مُحدَثٌ، بدليل أنه يتألف من الجواهر والأعراض، والجوهرُ يعني أنَّه مُتحيِّزٌ وله حجمٌ، والعَرَضُ هو ما طرأ عليه التغيير ويكون محلّاً للحوادث، وهذه من الصفات التي تنطبق على العالَم. إذن، العالَمُ محدَثٌ، ولا بد لكلِّ حادثٍ من مُحدِثٍ، حتى يرجِّحَ وجوده على العَدَم، ويجب أن يكون المُحدِثُ حيّاً، عالِماً، مُريداً، قادراً، وإلا لاتَّصف بالعجز والنقص، واستحال عليه الفعل، لأنَّ العقلَ لا يُقرُّ بأن تكون الأفعالُ صادرةً عن عاجزٍ عنها[2]. فاللهُ خالقُ كلِّ شيء لا يشاركه في الخلق أحدٌ، فما يميِّزه عن مخلوقاته هو قدرتُه على الاختراع والإبداع، أو بتعبير الإسفراييني: "اخصُّ وصفه، هو كون يوجبُ تمييزه عن الأكوان كلِّها"[3].

وهذه القدرةُ المُطلقةُ للبارئ سبحانه، هي التي يرتدُّ إليها الوجودُ بأكمله، لكنَّها ليست سبباً وحيداً في إيجاد العالَم على الشكل الذي هو عليه، بل لا بدَّ لها من محدِّد آخر، من شأنه تمييز هذا العالَم

---

(1)- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ص 115.

(2)- الجويني، أبو المعالي (ت:478هـ/1085)، (1965)، **لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تقديم وتحقيق: د.فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ص 76-82.

(3)- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ص 113.

بالإيجاد على غيره من العوالم. إنَّها، ولا شك، الإرادة الأزلية، التي شاءت أن يكون العالَم بهذا الشكل، وفي الوقت والمكان المناسبين، ولولا ذلك لوقع الاكتفاءُ بالقدرة، ولكنَّه لما كان إيجادُ العالَم أو عَدَمُه متساويين بالنسبة للقدرة، كان لا بدَّ من مخصِّصٍ، وهو الإرادة، التي اختصَّت هذا العالَم بالإيجاد دون غيره من العوالم(1)، ومُبرِّرُهُ أنَّه أفضل عالَم ممكن.

وهكذا، فإن أفضل عالَم ممكن، ينبثق من القدرة والإرادة الإلهيتين المُطلقتين، وهو ما ينسجم انسجاماً تاماً مع النص القرآني **(لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُوْنَ)**، (سورة الأنبياء، رقم:21، الآية: 23)، فاللهُ حرٌّ مختارٌ، لا مُجبَراً مقهوراً، ولا يُنسبُ إليه ظلمٌ ولا جَوْرٌ، سواء أدخل الناسَ الجنَّة أو أدخلهم النار، لأنَّه متصرفٌ في مُلكه وملِكه، يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، وهو على كلِّ شيء قدير. فخَلْقُ العالَمِ وما فيه من موجودات كان بإرادته الحرَّة، وليس هناك ما يلجئه أو يضطره على الفعل، فهو علَّةُ كلِّ شيء في العالَم، ولا علَّة لوجوده، "مريدٌ لما صنع، قاصدٌ إلى إبداع ما اخترع"(2).

وهذه الإرادة الحرَّة خيِّرةٌ، شاءت أن يكون العالَمُ كلُّه خيراً، دونما إكراه أو إجبار على الفعل، فالقدرةُ مُطلقة، في إيجاد ما يشاء، واللهُ قادرٌ على الفعل وضدِّه، على الخير والشّر، والثواب والعقاب، والنفع والضُّر، لكنَّه لفرطِ خيريته، لا يريد إلا الخيرَ؛ فأوجَدَ العالَم على مقتضى الخير، فكان العالَمُ أفضل عالَم ممكن. وهذا ما يمكن توصيفه بالعناية الإلهية الشاملة للكون، إذ أنَّ وجود العالَم خيرٌ، والله يعتني به، ويوجهه نحو الخير، والعالَمُ يعتمد على هذه الإرادة الخيِّرة في كلِّ شأن من شؤونه، صغيراً كان أم كبيراً، لكنّها ليست تلك العناية المرتبطة بضرورة فعل ما هو الأصلح للإنسان(3).

وقد تُثار تساؤلات، لمَ كان العالَمُ على هذا الشكل والحجم الذي هو عليه، ولماذا كان عدد الأفلاك بهذا المقدار، ولماذا بعضُ الكواكبِ كبيرٌ والآخرُ صغيرٌ، ولماذا الليلُ يخالفُ النهارَ،

---

(1)- الغزالي، أبو حامد، (ت:505هـ/ 1111م)، (2002)، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم: د.سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ص 102.

(2)- الجويني، **لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، ص 97.

(3)- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص 379-416.

ولماذا خَلَقَ اللهُ العالَم في الوقت الذي خلَقَه، وليس قبل ذلك، ولا بعده، ولماذا خلَقَ اللهُ الإنسانَ بهذه الصورة، ولماذا يُعَمَّرُ من يُعمَّر ويفنى من فنى، ولماذا خَلَق اللهُ ما خَلَق؟!

إنَّ صفات الله الكمالية، ليست هي القدرة والإرادة فقط، بل هناك صفات أخرى منها العلم، وهذا العلم ليس كعلم الإنسان محدوداً، بل هو علمٌ أزلي، يحيط بدقائق الأمور وصغائرها، يعلم ما في البرِّ والبحر، وما تسقط من ورقةٍ ولا حبَّةٍ ولا رَطِبٍ ولا يابسٍ إلا بعلمه، وما من دابة في الأرض إلا ويعلم مُسْتَقَرَّهَا ومُسْتُودَعَها.

ومن خلال ذلك، فاللهُ يعلم أنَّ هذا العالَم هو أفضل العوالم الممكنة، ولو كان هناك عالَمٌ آخر أفضل للإنسان من هذا العالَم لأوجَدَه، لأنَّه ما خَلَقَ الإنسانَ إلا للخير، وعالِمٌ بما يضرُّه وما ينفعه، فلأجل أن تكون حياةُ الإنسانِ على مقتضى الخير، أوجدَ هذا العالم، لأنَّه أفضل عالَمٍ ممكنٍ للإنسان. والإنسان معرفته قاصرةٌ عن إدراك الحكمةَ الإلهية إلا في بعض الأمور فقط، أما أكثرها فلا يُدْرَك سرُّها، فمقاديرُ وتفاصيلُ عددِ الأفلاكِ والكواكبِ، وأنَّ كبيرَها يخالفُ صغيرَها، وشكلُ وحجمُ العالَم، خلَقَها اللهُ بهذا الشكل لأنَّ نظامَ الكونِ وخيرَهُ مُتَعَلِّقٌ بها.

وفي تمايز الأشياء عن بعضها يُعرفُ الحَسَنُ بضدَّه، كما في اختلاف الليل عن النهار، ففي الليل راحة الأبدان والسكينة والهدوء، وفي النهار سعي الإنسان ومعاشه، ولولا ذلك لما تم للعالم نظام[1]. وهذه الحكمةُ الإلهيةُ تتبدى ملامِحُها في كلِّ تفصيلٍ من تفاصيلِ الكونِ، على أفضل ما يمكن، ويمكن إدراكُ الحكمة في خلْقِ العالَم بالعقل والنقل معاً. فالعقل يرى كثيراً من الشواهد الدالة على وجود الحكمة الإلهية في خَلْقِهِ ما خَلَقَ، لكي يتفكَّر الإنسانُ عندما يرى بديع الصنع الذي ينبِّئ عن صانعٍ حكيم. ومن يتأمل الإبداع في هذا الكون، لا بدَّ وأن يُقرَّ بأنَّه عالَمٌ مُتقن ومن صُنع مُدبِّرٍ حكيم. لأنَّ "الأفعال المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام(وإتقان وإحكام)، لا تصدر إلا من عالِمٍ بها، ومن جوَّز صدور خطٍ منظومٍ على ترتيب معلوم، من غير عالِمٍ بالخط، كان من المعقول خارجاً، وفي تيه الجهل والجاً"[2].

---

(1)- الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 104-105.

(2)- الجويني، **لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، ص 83.

2-2: النظام في العالم:

في النصوص القرآنية كثيرٌ من الإشارات الدالة على إحكام الصنع في السماءِ والشمسِ والقمرِ والكواكبِ والنجومِ والأرضِ والجبالِ والبحارِ والأنهارِ، وفي الحيواناتِ والنباتاتِ، والإنسانِ أيضاً. وقد ورد ما يشير إلى أنَّ اللهَ خلْق المخلوقاتِ بإطلاقٍ على أكمل وأحسن وجه ممكن، ومنها قوله تعالى: **(الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ)** (سورة المُلك، رقم:67، الآية:3)، أي أنَّه خلق السماوات بعضها فوق بعض لا تشقق فيها. وإذا افترضنا جدلاً، أنَّ هذا العالَم ليس هو أفضل عالَم ممكن، فلماذا كلُّ ما في الكون يجري على وتيرة واحدة مُنسَّقة مُنظمة على غاية الإتقان والعقلانية، فهل يمكن للرأي أن يأخُذ بالمصادفة والاتفاق؟! من غير شك، أنَّ العبثية لا تستقيم بحال مع العقل والنظر السليم، فإذا كان الثوبُ المنسوجُ من القطنِ يستحيل أن يُوجدَ بغيرِ ناسجٍ، والقصرُ المبنيُ بغيرِ بنَّاءٍ، فكيف يُوجَدُ هذا الكونُ مصادفةً، بكلِّ تفاصيلِهِ الدقيقةِ على غايةِ التمامِ والكمالِ.

فالاتساقُ والنظامُ اللذان يحكمان قوانين العالَم على أفضل ما يمكن، يدلَّان على وجود عقلانية فيه ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلَّة واحدةٍ، ولو كان الأمرُ بخلاف ذلك لفسدَ كلُّ شيءٍ. ولمَّا كان أفضل عالَم ممكن، يرتبط بوجود الإنسان، لأنَّه المستهدف بالخيرية في هذا العالَم، لذلك خُلِقَ الإنسانُ في أحسن تقويم، لأنَّه سيِّد هذا العالَم، وجميع الموجودات مسخَّرةٌ من أجل راحته وسعادته.

وقد قدَّمت الآياتُ القرآنيةُ توصيفاً دقيقاً للتدرُّج في مراحل حياةِ الإنسانِ، منذ أن كان تُراباً ثم نطفة في رحم أمه ثم عَلَقَةً ثم مُضْغَةً ثم لحماً وعظاماً حتى خرج طفلاً، وبلغ أشدَّه في مرحلة الشباب، حتى يصل إلى مرحلة الشيخوخة. وهذه المراحل التكوينية التي يمرُّ بها الإنسانُ في سلَّم الكمال، بدءاً من العدم حتى يبلغَ كمالَ الخِلْقَةِ، لا يمكن أن تكون مصادفةً، بل تدلُّ على عقلانية وتدبير محكم، ولا بدَّ لها من مُدبِّرٍ، لأنَّ الإنسانَ لا يمكنه أن ينقل نفسه في هذه المراحل المتتالية مرحلةً مرحلةً، فلا بدَّ له من فاعلٍ نقله من الإمكان إلى الفعل، وأوجده على أحسن ما يمكن، ولا يجوز أن يكون ذلك بغير علَّة. وهكذا، نرى أنَّ الكون من أصغر دقائقه حتى أكبرها، تدلُّ على أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، ولا يمكن أن يحدث فيه شيءٌ دون تدبيرٍ من إرادة الله الشاملة، وقدرته المُطلقة النافذة في العالَم، وعلمه التام. وبهذه الإرادة لا يكون في سلطان الله ما لا يريده، ولا أن يفعل ما لا يريده، ولا يرضى أن يقع من غيره ما لا يريده، ولو كان الأمرُ على غير هذا النحو، فتفسيره السهو والغفلة، أو الضعف والعجز، والوهن والتقصير، وهذا ما لا يليق بجلال الله.

3-2: وجود الشّر في العالَم:

لا يتناقض وجودُ الشّر مع القول بأفضل عالَم ممكن، لأنَّ اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ، خلَقَ الشّر والخير والحلو والمُرَّ والمنح والمحن والثواب والعقاب، وهذه تُعتبر شروراً بالنسبة للآخرين، وليست شروراً بالنسبة إلى الله. ولا يصحُّ أن نقول أنَّ الله لا يريد الشّر، لأنَّ من شأن هذا الافتراض أن يضيف النقص والعجز إلى الله، إذ كيف يسمح اللهُ بوجود الشّر في العالَم إذا كان لا يريده. وللخروج من هذه الإشكالية، التي تصطدم مع تنزيهه سبحانه، يكون اللهُ مُريداً للخير والشّر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وجميع المتناقضات في العالَم. وعلى ذلك، فالشرور تأتي من ضمن ما خَلَق الله، وكلُّ الأشياء داخلة في هذا الباب، إلا إنَّه لا يجوز أن يُضاف الشّر إلى الله بأي حال من الأحوال، "وكما يقال: الأشياء كلُّها لله في الجملة، ولا يقال على التفصيل (الزوجة والولد) لله تعالى. أو كما نقول في الجملة ما دون الله ضعيف، ولا يقال على التفصيل: دين الله ضعيف"[1]. فالشّر إذن، موجود في العالَم، ولا بدَّ من الاعتراف بوجوده، ولا يتنافى ذلك مع عدله سبحانه، لأنَّ كلَّ ما يفعله الله بخلقه عدلٌ، ولا يجوز الاعتراض على ذلك، لأنَّ في إيجاد الشرور حكمةً لا يعلمها إلا هو. وبذلك فسَّرَ الأشاعرةُ وجودَ الشّر الميتافيزيقي والطبيعي في العالَم، في ضوء القدرة والإرادة والعناية الإلهية الشاملة لكلِّ ما يجري في الكون. أما الشّر الخُلُقي، فقد جاءت نظريتهم في الكسب وسطاً بين الجبر والاختيار، انطلاقاً من الآية الكريمة **(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)**، (سورة الصافات، رقم:37، الآية: 96)، فقالوا: "إنَّ أفعال العباد مخلوقةٌ مقدَّرَةٌ، واللهُ هو الذي خلقها، والعبادُ لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون"[2].

4-2: نظرية الكسب:

أفعالُ العبادِ كلُّها مخلوقةٌ لله، والإنسانُ لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعاله، لأنَّ الخلقَ صفةٌ لله وحده لا يشاركه فيها أحدٌ من مخلوقاته، لكنَّ العبدَ في الوقت نفسه قادرٌ على الفعل، وإن لم تكن قدرتُهُ

---

(1)- الأشعري، أبو الحسن (1955) **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، صححه وقدمه وعلق عليه: د.حمودة غرابة، مطبعة مصر، ص 17-87.

(2)- الأشعري، أبو الحسن (1977)، **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقية محمود، القاهرة: دار الانتصار، ص 23.

مؤثِّرةً في إيقاعه، أي إنَّ المقدور يقع بقدرةٍ يخلقها اللهُ في العبد، فاللهُ خالقُ الأفعال، والعبدُ كاسبٌ لها سواء كان نفعاً أم ضُرَّاً، خيراً أم شراً، ثواباً أم عقاباً.

ويقدّم الأشاعرة دليلاً عقلياً على أنَّ العبدَ قادرٌ على الفعل أو عدمه، بأنَّ هناك فرقاً بين حركة الإنسان المتعمدة ليده، وبين حركة الرِعْدَةِ رغماً عنه. أو بتعبير الأشعري:" والعبدُ قادرٌ على أفعاله، إذ الإنسانُ يجد من نفسه تفرقةً ضروريةً بين حركاتِ الرعدةِ والرعشةِ وبين حركاتِ الاختيارِ والإرادةِ. والتفرقةُ راجعةٌ إلى أنَّ الحركاتِ الاختياريةَ حاصلةٌ تحت القُدْرَةِ متوقفةٌ على اختيارِ القادرِ، فالمُكْتَسَبُ هو المقدورُ بالقُدْرَةِ الحاصلةِ، والحاصلُ تحت القدرةِ الحادثةِ"(1)، وهكذا، فالإنسانُ غيرُ مُجْبَرٍ على أفعاله، بل قادرٌ عليها مُتَكسِّبٌ لها، وهذا هو أفضل ما يمكن.

---

(1)- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ص 109-110.

الفصل الثالث:
الرؤية الفلسفية والصوفية في أفضل عالم ممكن

- الرؤية الفلسفية
- الكندي
- الإبداع
- الصفات
- حدوث العالم
- وجود النظام في العالم
- انتفاء المصادفة
- الإنسان
- نظرية المعرفة

<u>الفصل الثالث</u>: الرؤية الفلسفية والصوفية في أفضل عالم ممكن

أولاً: الرؤية الفلسفية:

يتفق الفلاسفةُ المسلمون مع رؤيـةِ المتكلمين، فـي أنَّ هذا العـالَم هو أفضـل عـالَم ممكـن، لكنَّهم توصلوا إلـى هذه النتيجـة بطريقـة مختلفـة؛ مستخدمين البـراهين العقليـة فـي النظـر إلـى الكـون والإنسان والوجود ومبادئه وعلله، وأول هؤلاء الكندي.

1- الكندي[1] (ت:260هـ/ 873م):

1-1: الإبداع:

يعتمد الكندي في رؤيته بأنَّ هذا العـالَم هو أفضـل عـالَم ممكن علـى مفهوم الإبـداع. وفـي معنـى الإبـداع ورد فـي لسـانِ العـربِ: بـأنَّ "بـدَع الشـيءَ يَبْدَعُـهُ بَدْعـاً، وابْتَدَعَـه أَنشـأَه وبـدأَه، وأَبـدعْتُ الشيء اخْتَرَعْته لا على مِثال، والبَديع من أَسماء الله تعالى لإِبْداعِه الأَشياء وإِحْداثِه إِيَّاهـا، وهـو (بَدِيعُ السمواتِ والأَرض)، أَي خالقها ومُبْدِعُها؛ فهو سبحانه الخالق المُخْتَرِعُ لا عن مثال سابق، وبَدِيعٌ فَعِيلٌ بمعنى فاعل، مثل قدير بمعنى قادر، وهي صفة من صفات الله تعالى؛ لأَنه بدأَ الخلق على ما أَراد على غير مثال تقدّمه"[2]. وذكر الدكتور جميل صـليبا إنَّ الإبداع فـي اللغـة، يعنـي: "إحداث شيء على غير مثال سابق. وعند البلغاء: اشتمال الكلام على عدة ضروب من البـديع ، ولـه في اصطلاح الفلاسفة عدة معان، الأول: تأسيس الشيء عن الشـيء. والثـاني: إيجـاد الشـيء من لا شيء. والثالث: إيجـاد شـيء غيـر مسبوق بالعدم. والرابـع: الإبـداع الـدائم"[3]. والتعريـف الأول شائع بين الناس بمعنى إنشاء شيء جديد أو تركيبه أو تأليفـه مـن عناصـر موجـودة سـابقاً،

---

(1)- أول الفلاسفة المسلمين، ولد في الكوفة عـام 185هــ/ 796م، مـن عائلـة عربيـة، وكـان والـده أميـراً علـى الكوفة، التي قضى فيها طفولتـه، قدم بعدها إلـى بغداد، كـان معلمـاً وصـديقاً للأميـر أحمـد بـن المعتصـم، وعـاش الكندي في جو الأخذ والرّد، لاسيما في جو محنـة خلـق القرآن، وشـهد مجـالس الخلفـاء التـي كانـت تعقد لمناقشـة بعض القضايا الدينية والفلسفية، لكن حظوة الكندي مـا لبثت أن زالـت فـي عصـر المتوكل، فعـاش منعـزلاً حتـى توفي في بغداد.

(2)- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص 229-213.

(3)- صليبا، جميل ، **المعجم الفلسفي، ج1**، ص 31-32.

كالإبداعات الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والأدبية، وغيرها، وهذا المعنى ليس هو المقصود بالإبداع عند الكندي. أما الثاني: فيأتي بمعنى إخراج الشيء من العَدَم إلى الوجود أو من القوَّة إلى الفعل، وهو المقصود بالفعل الإلهي. فالإبداعُ، إذن، هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقاً بمادَّة ولا زمان. وأما الثالث فيأتي مقابلاً للصنع، وهو إيجاد شيء مسبوق بالعَدَم. والرابع: الإبداع الدائم، الذي يبقي به اللهُ العالَم، ويأتي هنا، بمعنى العناية الإلهية والحفظ والإبقاء على الدوام[1]. ومن الملاحظ أنَّ الإبداع، مفهومٌ أعمُّ من التركيب والإنشاء والتألِّيف والصنْع والإحداث والتكوين وحتى الخلْق، إذ أنَّ الإبداع يأتي بمعنى أشمل من هذه المفاهيم وأعلى منها جميعاً، فلو نظرنا إلى الصُنْع والتركيب والتأليف والإنشاء، نجد أنَّها مفاهيم تقصر دور المؤلِّف أو الصانع على مجرَّد إيجاد شيء من شيء سابق، لا دور له في إيجاده، أو إبداعه من لا شيء، وأما التكوين، فيعني "أن يكون من الشيء وجودٌ مادي، والإحداث أن يكون من الشيء وجودٌ زماني"[2]، والإبداع أعم وأقدم منهما، لأنَّ اللهَ لا يحتاج في إبداعه إلى مادَّة أو زمان، وحتى مفهوم الخْلق، نجد أنه ورد بمعنى إيجاد شيء من شيء، لذلك قال الله (بديعُ السمواتِ والأرضِ)، ولم يقل بديع الإنسان أو أبدَعَه، بل قال (خَلَق الإنسانَ)[3].

لذلك يبدو واضحا هنا، لمَ اختار الكندي مفهوم الإبداع ليُطلقه على الفعل الإلهي، لأنَّ الإبداع هو اللفظ الوحيد الدال على معنى إيجاد الموجودات من العَدَم، أو كما يعبِّر عنه بأنَّه "تأييس الأيسات عن ليس" [4]، وهذا هو الفعلُ الحقيقي الأول، ولا ينبغي مثلُه لغير الله، لأنَّه فعلٌ خاصٌ به تعالى لا يشاركه فيه أحدٌ من خَلْقِهِ، واللهُ فاعلٌ على الحقيقة، يفعل فعلَه دون أن يتأثر بأي نوعٍ من أنواعِ التأثر، أي من دون أن ينفعل، ويقابله فعل ثانٍ مجازي، وهو فعلُ باقي المخلوقات، أو "أثرُ المؤثِّرِ في المؤثَّرِ فيه"[5]، ويسميَّها الكندي فاعلات على سبيل المجاز، لأنها منفعلة متأثِّرة

---

(1)- أنظر، صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي، ج1**، ص31-32.

(2)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 32.

(3)- المصدر نفسه، ص 31-32.

(4)- الكندي (1950)، **رسائل الكندي الفلسفية،ج1**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة الاعتماد، ص182.

(5)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 183.

بالفاعل الأول (الله)، الأول منها ينفعل عن الله، والثاني ينفعل عن انفعال الأول، والثالث ينفعل عن انفعال الثاني، وهكذا حتى نصل إلى المنفعل الأخير[1]. وزبدة القول، إنَّ العالَم صدر بطريق الإبداع الحقيقي عن الله، لكنَّ الإبداع أو الإيجاد من العَدَم، هو بلا شك من المسلمات الدينية، فكيف أثبتها الكندي فلسفياً؟ لا بدَّ قبل ذلك، من الإشارة إلى أن الكندي يميَّز بين نوعين من الموجودات[2]، **الأول:** وهو الله، موجودٌ أزليٌ يتَّصف بصفتين أساسيتين، أولها الوجود الحقيقي: وهو الوجود غير المسبوق بعَدَم، والكامل التام الثابتٌ، والدائم الذي لا يعتريه التغيُّر والكون والفساد أو الكثرة، لأنَّه ليس بجسم، فلا يشابه أيَّاً من المخلوقات المادية. أو بتعبير الكندي: "هو الإنِّيةُ الحقُ، التي لم تكن ليسَ، ولا تكون ليساً أبدا، لم يزل ولا يزال أيسَ أبداً، وإنَّه هو الحيُ الواحدُ الذي لا يتكثَّر بتَّة"[3]. وثانيهما وجودُه من ذاته: لأنَّه العلَّةُ الأولى لكلِّ الموجودات، فلا يكون معلولاً، وفاعلُ الكلِّ وموجِدُ الأشياء من العَدَم، "وإنَّه هو العلَّةُ الأولى التي لا علَّة لها، والفاعلُة التي لا فاعل لها، والمُتمِّمةُ التي لا مُتمِّم لها، والمؤيِّس الكلِّ عن ليس، والمُصيِّر بعضَه لبعضٍ أسباباً وعللاً"[4].**والثاني:** موجودٌ يتفرع إلى ثلاثة أقسام: إما مادي كالجمادات، أو ملتبس بمادَّة كالإنسان، أو روحاني كالأفلاك والأجرام السماوية وهذه جميعها حادثة، وتخضع للتغير والفناء، وهي بمجموعها تشكِّل جِرم العالَم.

2-1: الصفات الإلهية:

أما عن صفات الأول، أي الله، عند الكندي، فينطلق فيها من التنزيه المُطلق، جامعاً بذلك بين صفات السلب والإيجاب، وذلك بِسَلْبِ كلِّ صفة نقص عن الله[5]، "لا عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، ولا يقبل التكثير ولا مُركَّب. ولا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية،

---

(1)- انظر، البدور، سلمان (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**،عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع ص 33-34.

(2)– انظر، الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 78.

(3)– المصدر نفسه، **ج1**، ص 215.

(4)– المصدر نفسه، **ج1**، ص 215.

(5)– المصدر نفسه، **ج1**، ص 80(4)–80(7).

ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة ولا ذو عَرَض عام، ولا متحرِّك"[1]. وهذا يوضِّح تنزيه الله عند الكندي عن كلِّ ما له علاقة بالمادَّة؛ فالله الموجود الكامل، كلُّ ما فيه بالفعل؛ فهو ليس مُسْتَكْمَلاً من أي وجه، لأنَّ كلَّ ما له علاقة بالمادَّة؛ فهو مُسْتَكْمَلٌ. أما صفات الإيجاب فتكون بإثبات صفات الكمال والجمال والجلال لله، وأهمها الوحدة، وجميع صفات الذات والفعل، كالعلم والقدرة والإرادة والحكمة والحياة والجود وإتقان الصُنع، والتي يشير إليها الكندي بقوله: " الأشياء التي نجدها للباري، عز وجل، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل والحق"[2].

والعلاقة بين صفات الله المُطلقة: مثل العلم والقدرة والإرادة وغيرها، جدّ مهمة لارتباطها وثيق الصلة بأفضل عالَم ممكن، إذ أنَّ العالَم وُجد بأفضل صورة هو عليها، لأنَّ اللهَ له مُطلقُ هذهِ الصفاتِ، وهو ما يعبِّرُ عنه الكنديُ بقولِهِ: "وإنَّ هذا(أي العالَم) من تدبيرِ حكيمٍ عليمٍ قويٍ جوادٍ عالِمٍ مُتقنٍ لما صنع، وإنَّ هذا التدبيرَ غايةُ الإتقانِ، إذ هو مُوْجِبُ الأمرَ الأصلحَ"[3]. وعلى ذلك، فإن العالَم هو أفضلُ عالَمٍ ممكنٍ، لأنَّه صورةٌ للعلمِ الأزلي، وإذا كان العلم في الاصطلاح يعني "حصول الشيء في صورة العقل"[4]، واللهُ هو كلِّي العلم وكلِّي القدرة، وعلمُه أزليٌ سرمديٌ، "وهو بكلِّ خلْق عليم"[5]، يعلم بما كان، وبما يكون، وبما سيكون، محيطٌ علمُه "بجميع الأشياء باطِنِها وظاهِرِها، دقيقِها وجليلِها، على أتمِّ الإمكان"[6] ، فلا بدَّ وأن ينطوي في علمه عددٌ لا متناه من العوالم، وإذا كان الأمر كذلك، أي لو افترضنا أنَّ هناك إمكانية لوجود عوالَم أخرى غير هذا العالَم، لبقي السؤال: لمَ اختصَّ اللهُ هذا العالَم بالوجود دون غيره من العوالِم؟! والجواب - حسب رؤية الكندي- لأنَّ اللهَ حكيمٌ خيِّرٌ، فإن الحِكْمَةَ، هي "معرفةُ أفضلِ الأشياءِ بأفضلِ

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 160-161.

(2)- المصدر نفسه **ج1**، ص 275.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 236.

(4)- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن (1999)، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج2**، القاهرة: دار الفضيلة، ص 534.

(5)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 374.

(6)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص 3082-3083.

العلومِ"[1]؛ وإن شئت قلت، هي "وضعُ الشيءِ في موضِعِهِ"[2]، والحكيمُ هو من "يُحْكِمُ الأشياءَ ويُتقِنها"[3]، واللهُ هو أحكمُ الحكماءِ؛ فإنَّه خَلَقَ أكثرَ عالَمٍ خيريةً، وأكثرُ عالَمٍ خيريةً، لا بدَّ هو أفضلُ عالَمٍ ممكن. والعالَمُ الخيِّر، هو الذي يعبِّر عن الحقيقة؛ الحقيقة المُطلقة، حقيقة العلِم الإلهي التي تتجلى في أفضل عالَم ممكن. فهذا الكون هو أجمل عالَم ممكن؛ لأنَّ الخيرَ مقترنٌ بالحقيقةِ والجمالِ. وهناك أمرٌ آخر يعتمد على أساسٍ من مفهوم العلل الأربعة: المادة والصورة والفاعل والغاية، فقد اكسبَ اللهُ المادَّةَ صورةً ليحقق بها غايةً، وهذه الغايةُ هي الخيرُ، فإنَّ الخيريةَ تُطلق "على ما يتَّصف به كلُّ موجودٍ من الكمالِ الخاصِ به"[4], فاللهُ جوادٌ خيِّرٌ، لا غاية لفعله سوى إرادتهِ الخيرَ لذاتهِ لا لشيءٍ آخرَ، والخيِّرُ في اللغة من "يبذل ما ينبغي من الخير لِغَيْر عِوَض"[5]، و"لأنَّ كلَّ مُرادٍ إنما يُرادُ للخير، فأما الخيرُ فليس يُراد لغيره بل لذاته"[6]، فبناء على ذلك، يكون هذا العالَم خيِّراً، وحتى يكون عالَماً خيِّراً، لا بدَّ أن يكون أفضل عالَم ممكن. فصورةُ الكونِ، هي صورةُ علِمِ اللهِ، وعلمُ اللهِ كاملٌ وتامٌّ. لا بل إنَّه ذاته، الكمالُ المُطلق، فلا بدَّ أن يكون هذا العالَم، هو تجلي فعل الإبداع الإلهي، على أكمل صورةٍ ممكنة. وهذا هو معنى التدبير الإلهي، الذي يقتضي أن يكون العالَم، وما فيه من موجودات، على غاية الإتقان والعقلانية، لأنَّ التدبير يعني "النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأكمل"[7]، فجاء الكونُ على غايةِ الإتقانِ، لأنَّ الإتقانَ يعني، "معرفة الأدلة بعللها، وضبط القواعد الكلية بجزئياتها"[8]، أي بمعنى ربط الأسباب بمسبِّباتها، وانتظام الجزء في الكلِّ وفق قوانين عقلانية

---

(1)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص 951.

(2)- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج1**، ص 584.

(3)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص 951.

(4)- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي، ج1**، ص 550.

(5)- مجمع اللغة العربية (2004)، **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ص 146.

(6)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 364.

(7)- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، ج1، ص 451.

(8)- المصدر نفسه، ج1، ص 54.

صارمة، وبالتالي فإنَّ هذا العالَم على غاية الإتقان، بل إنَّه أفضل عالَم ممكن. ومن هنا تعلّقت إرادة الله بخلق هذا العالَم؛ لأنَّه: أولاً ممكن، بمعنى أنه بموجب العلمِ الأزلي غيرُ ممتنعٍ عقلاً على الوجود، أي "الفعل الذي ليس بمحال"[(1)]، وثانياً: لأنَّه الأفضل بناء على مبدأ الصلاح والأصلح. وفكرةُ الصلاحِ والأصلح، وردت في فكر المعتزلة، وعُرفت عند الكندي باسم نظام الكون[(2)] إلا أنها من حيث المضمون نفسها، ومفادها أنَّ الله موجودٌ كاملٌ عادلٌ حكيم خيِّرٌ لا يفعل إلا ما فيه صلاح عباده، وأفعالُه تكون على وجه الصواب والمصلحة والخير فقط، ولأن الحكيم من تكون أفعاله على وجه الإحكام والإتقان؛ فلا يُتصوّر منه جُوْرٌ في الحكم أو ظلم في التصرف[(3)]. ويبدو أن الكندي متأثِّرٌ بذلك، فاللهُ عنده لا يفعل إلا ما فيه الخير والصواب، أو بتعبيره "موجِبُ الأمر الأصلح"[(4)] وبناء على ذلك، فإنَّه خلق أفضل عالَم ممكن و"خلقُه هو الأتقنُ والأفضلُ"[(5)]، وهو أمر لا يخفى على كلِّ ذي لُبٍّ، بأنَّ كلَّ جزءٍ من جزئيات الكون وُجِد على أكمل صورة ممكنة، كجزء من النظام العام للكون، وبتعبيره: "ليس أثرُ الصنعةِ من بابٍ أو سريرٍ أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليفٍ على الأمرِ الأتقن، بأظهر من ذلك في هذا الكلِّ، لذوي العيون العقلية الصافية، بنضدِ الكلِّ وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن في كونه وتصيير بعضه علَّة لكون بعض"[(6)]، وهذا النظام إنما هو تَمَظْهُرٌ للقدرة الإلهية المُطلقة في العالَم، التي أخرجت العالَم من الإمكان (القوَّة) إلى الفعل، "إخراج كلِّ ما لم يكن مُحالاً إلى الفعل اضطراراً"[(7)]. وهنا، نجد تصريحاً واضحاً بأنَّ الإمكان والأصلح صفتان رئيستان ملازمتان لهذا العالَم. فإرادةُ اللهِ مُطلقة وقدرتُه كذلك، وعلمُه محيط بكلِّ العوالِم الممكنة، لكنَّ شرط

---

(1)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 259.

(2)- انظر، مدكور، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ج2، ص 144.

(3)- انظر، مرحبا، محمد عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، م2، ص 636-641.

(4)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 236.

(5)- المصدر نفسه، **ج1**، ص257.

(6)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 237.

(7)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 237.

الأصلح جعل إرادته تتعلَّق بهذا العالَم؛ لأنَّه أفضل العوالِم الممكنة، وهو العالَمُ المحكوم بقوانين عقلانية صارمة تحقق أفضل قدْر من الخير والكمال. ولكنَّ هاتين الفكرتين: الإمكان والأصلح، لا يجوز اعتبارهما قيدين على الإرادة الإلهية، لأنها عندئذ تصبح إرادةً محدودةً لا إرادةً مُطلقةً، ولكنَّ اللهَ حرٌّ مختار لا يفعل إلا من تلقاء ذاته، أي إنَّه لا يتلقى تأثيراً من خارج ذاته يلجئه على الفعل(1). وتتجلّى مظاهر هذه القدْرة المُطلقة في العالَم بصور شتى، أهمها، الخلق من العَدَم، فالله خلق العالَم من لا شيء، بموجب هذه القدرة، فلا يحتاج في إبداعه إلى مادَّة ولا إلى مُدَّة، "لأن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج - إذ هو قادر على العمل من لا طينة (مادَّة) أن يعمل في زمان"(2). وكذلك خلْق العالَم دفعة واحدة، بكلمة (كن فيكون)، فالعالَم إذن، حادث، لأنَّ له بدءاً، وكذلك له مُدَّةٌ وانتهاء، فأوجده اللهُ ويفنيه متى شاء؛ فبقاءُ العالَم يرتبط بالقدرة أولاً، وبالمشيئة الإلهية ثانياً(3). ومن مظاهرها أيضاً إعادة الخلق، أو البعث من جديد، وإحياء العظام وهي رميم، لأنَّ إعادة العظام النخرة البالية إلى الحياة مرة أخرى أهون وأيسر من إنشائها من العدم، "فإنَّ جَمْعَ المُتَفرِّق أسهل من صُنْعِهِ أيس ومن إبداعه"(4)، فليس من الغريب على القوَّة التي أبدعت أن تعيد المندثر مرة أخرى، لأنَّ من بلغت قدرته على خلق السماوات والأرض، فمن الأيسر عليه خلق الإنسان. وأيضاً خلق الأضداد والجمع بينهما، فاللهُ بما له من مُطلق القدرة، خَلَقَ الليل والنهار والأحياء والجمادات والكبير والصغير، وأن يخلق الشيء من نقيضه، وأن يخرج من الشجر الأخضر ناراً، وأن يجمع الضدين معاً، لأنَّه لا يمكن قياس الغائب على الشاهد، فمن بلغت قدرته على كلِّ ذلك، أي الله، فلا يمكن قياسها على ما كانت قدرته محدودة، وهو الإنسانُ(5). إنَّ هذه الصفات وتَمَظْهُرِها في هذا العالَم، تجعله لا يستغني في وجوده وبقائه واستمراره دون علَّته، لأنَّها لو تخلَّت عنه، لزال من الوجود كأن لم يكن، فالمُبدِع هو "الممسكُ كلَّ ما أبدع، فلا يخلو شيءٌ من إمساكِهِ وقوَّتِهِ إلا

---

(1)- انظر، البدور، سلمان، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ص 34-36.

(2)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 375.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 357.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 374.

(5)– المصدر نفسه، **ج1**،ص 373-376.

عاد ودُثر"[1]، وهذا هو معنى قوله تعالى:(**إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ**)(سورة فاطر، رقم:35، الآية:41)، فبقاء العالم واستمرار وجوده متوقِّفٌ على علَّته[2]. وهذا هو معنى العناية الإلهية، أي أنَّ هذه العلَّة (الله)، هي المشرفة على نظام العالَم والمدبِّرة لشؤونه، بالإضافة إلى أنَّها علَّةُ إيجاده، ويدلِّلُ الكنديُ على فاعلية هذه العلَّة ودورها في العناية بالعالَم، من خلال مقابلة فاعليتها، بفاعلية النَفْس في البدن، فكما أنَّ النظام في جسم الإنسان تدبِّره قوَّةٌ خفيةٌ لا تُرى، هي النَفْس، فكذلك النظام في العالَم يعتمد على قوَّة مُدبِّرة غير مرئية، "فهو كالنَفْس في البدن، لا يقوم شيء من تدبيره (أي البَدَن) إلا بتدبير النَفْس، ولا يمكن أن يُعلَمَ إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النَفْس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبيرها فيه، فهكذا العالَمُ المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالَمٍ لا يُرى، والعالَمُ الذي لا يُرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يُوجَد في هذا العالَم من التدبير والآثار الدالة عليه" [3]. وما نستشفُّه من هذه المقابلة بين فاعلية النَفْس في البدن وفاعلية الله في العالَم، هو حسنُ التدبير والحكمة فيه الحاصلة عن العناية الإلهية، ليكون هذا العالَم، هو أفضل عالَم ممكن، أما كيفية إدراك هذا التدبير والحكمة، والحاصل عنهما إتقان صُنْع الله لصنْعته، فهو أمر لا نعتمد في معرفته على الحواس، لأنَّ الحواس تقدِّم فقط الوقائع والمشاهدات التي لا يشك العقل في قبولها، أي إنَّ الحس طريقٌ للمعرفة، ولكنَّه ليس كافياً وحده، بل لا بدَّ من طريق آخر لا ينفك عنه، وهو ضرورة تفسير معطيات الحسِّ في ضوء العقل، فللمعرفة إذن، طريقان: الحس والعقل معاً، دون انفصام لأحدهما عن الآخر، ولا بدَّ من التعاون الضروري بينهما، بأنَّ الأول يقدِّم المادَّة، والآخر بدوره، يقوم بتحليلها وإعادة اكتشاف النظام والحكم عليها، أي يقدِّم الصورة[4]. ويسلك الكندي بطرق المعرفة، للاستدلال على أنَّ هذا العالَم، هو أفضل عالَم ممكن، من الإبداع، ومن وجود النظام والترتيب فيه، ونفي المصادفة، ووجود العناية والتدبير في الكائنات وفي الإنسان.

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 162.

(2)- انظر، المرزوقي، جمال (2002)، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ص76.

(3)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 174.

(4)- انظر، مرحبا، محمد عبد الرحمن(1985)، **الكندي...فلسفته- منتخبات**، بيروت: منشورات عويدات، ص 48-50.

3-1: حدوث العالَم:

يستدلُّ الكندي على حدوثِ العالَم، أي الخلْق من العَدَم، من خلال القول بالتناهي في المادَّة والحركة والزمان، وبالتالي نفي الأزلية أو القِدَم عنه، فالعالَم معلولٌ لعلَّة، هي اللهُ، إذ "ليس ممكناً أن يكون الشيءُ علَّةَ كونِ ذاته"(1)، فالعالَم إذن، مخلوقٌ حادثٌ، ولأنَّه كذلك، فإنَّ جِرم العالَم (جسمه) متناه، "فليس يمكن أن يكون جِرم لا نهاية له"(2)، وكلُّ ما يرتبط به من صفات وأعراض، لا بدَّ وأن يكون متناهياً أيضاً. ويستخدم الكندي طريقة رياضية في التدليل على ذلك(3)، مضمونها أنَّ الجِرمَ الذي لا نهاية له إذا فصلنا منه جزءاً، يكون الباقي إما متناهياً أو غير متناهٍ، فإذا كان متناهياً وأرجعنا له ما فصلناه، فإنَّ المتكوِّن منهما لا بد أن يكون متناهياً، ولكنَّه كان قبْلَ أن نفصل منه الجزءَ، لا متناهيا، ولا يجوز أن يكون متناهياً ولا متناهياً في ذات الوقت. أما إن كان الباقي لا متناهياً، وزدنا عليه ما فصلناه منه، فالمتكوِّن صار أعظم من ذي قبل، وفي هذا تناقض أيضاً لأن الجسمين اللامتناهيين لا يكون أحدُهما أعظم من الآخر. والقول بتناهي الجِرم (المادَّة)، يلزم عنه القول بتناهي الحركة والزمان، "والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً، وكلُّ محمولٍ في الجِرم المتناهي من كمٍ أو مكانٍ، أو حركةٍ أو الزمان الذي هو فاصل الحركة، وجملةُ كلِّ ما هو محمول في الجِرم فمتناهٍ أيضاً، إذ الجِرم متناهٍ"(4)، فهناك تلازم وجودي بينها، ومن دون هذا التلازم لا يمكن أن يثبت للجِرم وجوداً قبل الحركة وقبل الزمان، "فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جِرم"(5)، فبدون وجود الحركة والزمان لا يكون هناك وجودٌ لمادَّة، "فالجِرمُ والحركةُ والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنِّية(الوجود)، فهي معاً"(6)، ولو لم يكن ماضٍ للعالم، لما كان هناك حاضرٌ، ولما وُجد

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 123.

(2)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 192.

(3)–انظر، حربي، خالد (2003)، **الكندي والفارابي...رؤية جديدة**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ص 24.

(4)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص203.

(5)– المصدر نفسه، **ج1**، ص197.

(6)– المصدر نفسه، **ج1**، ص205.

مستقبلٌ، ولا بدَّ أن تكون الحركةُ متناهية أيضاً، لأن الزمان مقدارُ الحركة. وبذلك، يبني الكندي مسألة حدوث العالَم على فكرة التناهي، فإذا كان الزمانُ والحركةُ اللذان يقيسان العالَم متناهيين وحادثين، فجِرم العالَم له بداية ونهاية؛ فقد وُجِد ولم يكن له وجود سابق، فهو حادث ولكلِّ حادِثٍ مُحدِثٌ، أي علَّة أخرجته من القوَّة إلى الفعل، ولأنَّه صدر عن طريق الإبداع بهذه الصورة التي تتلازم فيها المادة والمكان والزمان والحركة، كان أفضل عالَم ممكن(1).

1-4: وجود النظام في العالم:

إذا كان الكندي يردُّ الخلْق إلى الله جملة وتفصيلاً، فإنَّه في الوقت ذاته جعل لكلِّ شيء في العالَم طبيعته، "والطبيعة علَّة أوَّلية لكلِّ متحرِّك ساكن"(2)، والمقصود أنَّ كلَّ موجود في الطبيعة لا بدَّ أن يكون متحرِّكاً، إما من تلقاء ذاته، أو بمحرِّك من الخارج، لأنَّ الحركة تغيُّر ولا بدَّ للتغيُّر من مغيِّرٍ أو محرِّك، والحركة عند الكندي ستة أنواع(3): (النقلة) وهي الحركة المكانية من موضع إلى آخر، و(ربوية) أي الزيادة، و(الاضمحلالية)، وهي النقصان، و(الاستحالة)، أي التغيُّر من حالة إلى أخرى، و(الكون) أي النشوء، و(الفساد)، أي الفناء والموت. وهذه الحركات بجميع أنواعها، تقتضي وجود الجِرم (أي الجسم)، فلا حركة دون جِرم، والجسم بدوره يتألف من مادَّة، وصورة، ولا بدَّ للجسم من حيِّز طبيعي وهو المكان، وكذلك يكون في زمان، لأنَّ الزمان مقدار الحركة. والأجسام البسيطة المتحرِّكة، هي أربعة: التراب والماء والهواء والنار، وهناك كيفيات أربع كذلك: (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس)، الكيفيتان الأوليتان فاعلتان تؤثِّران في الجسم عند مباشرته الحس، والثانيتان منفعلتان لا تؤثِّران عند المباشرة، فالحرارة سببٌ أو فاعلٌ للخفَّة، والماءُ للثقل، والرطوبةُ للإبطاء، واليَبَسُ للسرعة. وهذه العناصر الأربعة موجودة في العالَم الأرضي، والأرضُ كرةٌ ثابتةٌ تقع في وسط العالَم، تحيط بها كرةُ الماء؛ ثم الهواء؛ ثم النار، ويقع هذا العالَم الأرضي تحت فلك القمر، وهذا العالَم هو عالَم الكون والفساد، لأنَّه مؤلف من العناصر الأربعة، وهذه العناصر غير فاسدة بكلِّيتها، ولا يفسد منها إلا مُركَّباتها من المعادن

---

(1)- انظر، مروة، حسين (1979)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، بيروت: دار الفارابي، ص 79-83.

(2)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص111.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 216.

والنبات والحيوان والإنسان، من حيث هي موجودات فردية، أما العناصرُ التي تُشَكَّل منها، فتعود إلى صورتها الأولى تُراباً وماءً وهواءً وناراً. ومقابل هذا العالَم هناك، عالَم آخر يقع فوق فلك القمر، وهو عالَم الأجرام السماوية، ويمتدُّ من الأسمى، من جِرم الفلك الأقصى إلى فلك القمر، ولا يحدث في هذا العالَم كونٌ ولا فسادٌ، لأنَّ الكون والفساد لا يلحق إلا ما يقبل فعل الطبائع الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)، وهذا ما لا ينطبق على عالَم ما فوق القمر، لأنه مؤلف من عنصرٍ واحدٍ غير العناصر الأربعة، هو الأثير. إنَّ الإبداعَ مقترنٌ ضرورةً بحركة العناصر الأربعة حركةً تلقائيةً إلى مكانها الطبيعي، وذلك حسب الخفَّة والثقل، فالنارُ والهواءُ يتحركان إلى أعلى لخفَّتهما بسبب الحرارة، والترابُ والماءُ إلى أسفل لثقلهما بسبب البرودة، فالعناصرُ قد أبدِعت لا في أماكنها الطبيعية الحالية، ولكنَّها مختلطةٌ ببعضها البعض، فكان إبداعها مرتبطاً بحركتها إلى مكانها الخاص بها، وذلك حسب طبيعتها، وموقعها في نظام محكوم بسلسلة من العلل والمعلولات وُضعت فيه بتدبير وترتيب إلهي سابق [1]، أو بتعبير الكندي "التدبير الكلِّي بالحكمة السابقة الإلهية" [2]. فقانونُ السببيةِ يحكم العلاقاتِ بين مكوِّناتِ العالَم، لأنَّ العالَم بشقيه، ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، هو سلسلة من العلل والمعلولات جُعلت أسباباً وعللاً بعضها لبعض في كلِّ ما من شأنه أن يحدث في الطبيعة. فالنظامُ الموجودُ في الكون هو نظام تراتبي يتسلسل من العلِّة الأولى، أي الله، إلى سائر العلل الطبيعية، التي تجعل كلَّ علَّةٍ تنفعل بسابقتها، وتفعل بلاحقتها، والأخرى التي تليها تنفعل بها وتفعل فيما يليها، وهكذا دواليك. فيما تقف العلّة الأولى على قمة هرم هذا النظام دون تأثُّرٍ أو انفعال، لأنها أزلية لا علَّة لها. وهذا النظام المحكوم بعلاقات السببية، يفهم منه أنَّ التأثير في العالَم المادي لا يقع مباشرة من العلِّة الأولى، وإنما عن طريق وسائط، أي علل طبيعية، تُحدِثُ التأثير المباشر في كلِّ ما يجري في الكون من تغيُّراتٍ طبيعية، وذلك لكي يكون التدبير سارياً في الكون بكلِّ تفاصيله وأجزائه الدقيقة[3]. ويفرِّق الكندي بين العلَّة القريبة والعلَّة البعيدة [4]، فاللهُ هو علِّةٌ حقيقية لجميع المفعولات سواء كانت بواسطة أو بغير واسطة، لكنَّه علَّةٌ قريبةٌ

---

(1)- انظر، مرحبا، محمد عبدالرحمن، **الكندي...فلسفته- منتخبات**، ص 68-73.

(2)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 219.

(3)- انظر، مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، ص 81-106.

(4)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 183.

للمنفعل الأول، وعلَّةٌ بعيدةٌ لباقي المفعولات، والمفعول الأول، يصدر عن الله، أما البقية الباقية، فهي خاضعة لنظام سلسلة العلل والمعلولات، وذلك لكي يكون هناك تفسيرٌ منطقيٌ، بأنَّ كلِّ ما يحدث في الطبيعة؛ يقترن بوجود العلاقة بين الأسباب ومُسبِّباتها. ولكي يوضح الفرق بين العلَّة القريبة والبعيدة، يضرب مثالاً على ذلك، "كالرامي بسهم حيواناً، فقتله، فالرامي بالسهم هو علَّةُ قتل المقتول البعيدة، والسهم علَّةُ المقتول القريبة"[(1)]. فكلُّ ما يحدث في العالَم من كونٍ وفسادٍ، يرتدَّ إلى علَّةٍ فاعلةٍ بعيدةٍ، هي اللهُ.

إنَّ الكندي يرمي من وراء ذلك أن يبين أن الله، العلَّة البعيدة، هو سببُ وجود العالَم وما فيه من أحداث، ولكنَّ اللهَ جعل هناك سبباً آخر، وعلَّة قريبة، لكي يجري الكون على مقتضى قوانين طبيعية ثابتة، و"لأنَّ الطبيعة هي الشيء الذي جعله اللهُ علَّة وسبباً لعلَّة جميع المتحرِّكات الساكنات عن حركة"[(2)]، فإنَّ هذه العلة القريبة، ليست شيئاً آخر غير الأجرام السماوية، فكلُّ ما يحدث من تغيُّرات في العالَم، بكائناته الحية، سواء الإنسان أو الحيوان أو النبات، يكون متأثِّراً بحركة الأجرام السماوية التي يسمّيها "الأشخاص العالية"[(3)]. ولكنَّ هذه الأخيرة - كما تقدَّم- ليست حارَّةً ولا باردةً ولا رَطبةً ولا يابسةً، فكيف تؤثر فيما دونها؟! يرى الكندي[(4)] أنَّ الأثر، إما أن يكون بالحركة أو بالمُماسَّة، ولكنَّ العناصر لا تقبل من مُماسَّتها الأجرام السماوية إلا أثر الحركة، وهذه الأجرام السماوية مختلفة في أشكالها وأحجامها وسرعتها، لذلك يكون أثرها أعظم كلّما عظُمت وأسرعت وقرُبت، فيتولَّد عن اقترابها وابتعادها الحرارة والبرودة، لأنهما الصفتان الأوليتان الفاعلتان، فكلمّا بعُدت عن الأرض غَلَبَ البرد، وكلمّا قرُبت اشتدَّ الحر، أما الرطوبة واليبوسة فمنفعلتان، "وقد تقدَّم في الأقاويل الطبيعية أنَّ الكيفيات الفواعل الأُوَلَ هي الحرُّ والبرد، فأما الرطوبةُ واليَبَسُ فمنفعلتان؛ فمتى بعُدت الأشخاصُ السماويةُ عن سَمْتِ الأرضِ غَلَبَ البرد، ومتى قرُبت حَمِيَ؛ فحدث ما يلحق الحرَّ والبرد من الرطوبة واليَبَس"[(5)].

---

(1)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص219.

(2)– المصدر نفسه، **ج2**، ص 40.

(3)– المصدر نفسه، **ج1**، ص225.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص223.

(5)- المصدر نفسه، **ج1**، ص224.

والفكرة الأساسية التي نستخلصها مما سبق، أنَّ الارتباط بين الأشخاص العالية والأشخاص السفلية، وبالتالي بين عالَم ما فوق القمر وعالَم ما تحت القمر، أنَّ هناك تأثيراً مادياً، من قبل الأشخاص العالية في عالَم ما تحت فلك القمر، حتى أنَّ التأثير يصل إلى الإنسان نفسه [1]. ففي شرحه للآية الكريمة: **(وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ)**، (سورة الرحمن، رقم:55، الآية: 6)، يبين الكندي[2] أنَّ السجود هنا بمعنى مجازي، لأنَّ السجود الحقيقي، هو وضع الجبهة والكفين والركبتين على الأرض أثناء الصلاة، ولكنَّ الفلكَ ليس له آلة السجود (الأعضاء)، وعندئذ يصبح المعنى في سجودها مجازياً، وهو طاعتها، ولمَّا كانت الأجرامُ السماويةُ طائعةً ساجدةً، فلا بدَّ أنَّها حيَّةٌ عاقلةٌ ناطقةٌ بالضرورة، ولها الحسُ والسمعُ والتمييزُ. فهذه الأجرامُ السماويةُ، الحيَّةُ العاقلةُ الناطقةُ، هي العلَّةُ القريبةُ لما دونها، وتتحرَّك مطيعةً لخالقها حركةً حيوانيةً مؤثِّرةً في العالَم الأسفل، وبحركتها يحدث الكونُ والفسادُ والنظامُ والترتيب، وهذا السجودُ والطاعةُ هو حركاتها المُنظَّمة المرتَّبة التي يتم بها كلُّ كائنٍ أو فاسدٍ، "وتحريكاتها المسرَّحة المنظومة التي لا يختلف نظْمُها تكون، فهي إذن مُطيعةٌ بيِّنة الطاعة لما أراد بارئها، جل ثناؤه"[3]. وهذه الطاعةُ من قبل الأشخاص العالية، يعني أنها مأمورةٌ بالفعل لخالقها، فهي فاعلةٌ، ولكن على سبيل المجاز، أي أنها منفعلة وانفعالها علَّة لانفعال ما يليها، وذلك بموجب ما أودع اللهُ فيها من قدرة خاصة، فهي، كما تقدَّم حيَّة عاقلة ناطقة، فعندها، إذن، قوَّة على أن تفعل فعلها على النحو الذي تفعله. ولذلك يقول الكندي: "فإنها تسمّى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة، أعني أنها كلّها منفعِلة بالحقيقة. فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض- فإنَّ الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها" [4]. وأول ما ينفعل الجِرم الأقصى بحركة حيوانية منظَّمة دائمة، وهذه الحركة ليست مستفادة من غيره، وهي في ذات الوقت مفيدةٌ الحياةَ لكائن آخر، فالجِرمُ الأقصى، إذن، هو علَّةٌ. "فإذن الجِرم الأقصى حيٌّ بالفعل أبداً، مفيد الجِرم الأدنى الواقع تحت الكون الحياة اضطراراً، فإذن

---

(1)- انظر، مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، ص 109.

(2)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 245-255.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 247.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 183.

اتَّضح أنَّ جِرم الكل حي، أعني الجِرم الأقصى، وأنَّ حياة الأدنى منه، علَّتها حياةُ الجِرمِ الأقصى الدائمة المسرَّحة ذات النَّظْم"[1]. فالحياة تقتضي النظام في الكائن الحي؛ ولذلك جعل الكندي جِرم الكلِّ حيَّاً لكي يثبت أنَّ ما نشأ عنه حيٌّ، وبالتالي منتظم. وكما أنَّ النظام يحقِّق الخيرَ للكائن الحي، كان النظام في الكون باعثاً على تحقيقِ الخير، وبالتالي، فإنَّ ذلك ما يجعل هذا العالَم أفضل عالَمٍ ممكن. فالنظام الموجود في العالَم، يرجع - حسب رؤية الكندي- إلى تسلسل العلل والمعلولات، التي تبدأ بحركة المنفعل الأول أو الجِرم، وتنتهي بالمنفعل الأخير. ولا ينسى الكندي أن يذكر أنَّ حركة الشمس، كإحدى حلقات هذه السلسلة المترابطة، والمتدرِّجة من أعلى إلى أسفل، لها تأثيرٌ في عملية الكون والفساد على الأرض، فهو يرى أنه: " قد اتَّضح أنَّ قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وثبات صورها إلى نهاية المدَّة التي أرادها بارئ الكون للكون، جل ثناؤه، وحفظَ نظمها، إنما يكون من قِبَل اعتدال الشمس في بُعدها عن الأرض، ومن قِبَلِ سلوكها في الفلك المائل، وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرِّك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعني في دنوِّها من مركز الأرض تارةً، وبعدِها منه تارةً، لكون نهاية الأزمان تكون الأكوان"[2]. والشمسُ بحكم موقعها المعتدل من الأرض، ولحجمها الكبير، وفي دورانها في فلكها الخاص بها، متأثِّرة بحركة الجِرم الأقصى الذي يحرِّكها من المشرق إلى المغرب، فباقترابها يحدث الكون، وبابتعادها الفساد، ثم تتنازل السلسلة بالكواكب المتحيِّرة حتى تصل إلى القمر، والجِرم الأقصى أيضاً تحرِّكه علَّة أولى بعيدة، أي الله، وبذلك يخضع الكون إلى سلسلة من العلل والمعلولات وارتباط الأسباب بمسبِّباتها بالضرورة[3]. وبهذا النظام المرتبط بسلسلة العلل المعلولات، تحدث التغيُّرات في العالَم الأرضي، وعلى الكائنات بمختلف أنواعها، والتحكم بالخصوبة والنماء، فمناطقُ القطبِ الشمالي والجنوبي مثلاً، بفعل الحرارة الشديدة والبرودة، قليلةُ السكانِ والعمرانِ والخصوبةِ، أما المناطقُ المعتدلةُ فهي أكثرُ سكاناً وأوفرُ خصوبةً، حتى يصل الأمر إلى درجة اختلاف ألوان البشر وأشكالهم وطبائعهم ووجوههم، بل وفي اختلاف أخلاقهم، فالذين يعيشون في البلاد الأفريقية القريبة من خط الاستواء، لون بشرتهم أسود، وشعرهم أجعد، وسيقانهم

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 252.

(2)- المصدر نفسه، **ج1**، ص231.

(3)- انظر، البدور، سلمان، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ص 37-40.

دقيقة، وأنوفهم مُفرطحة، وعيونهم جاحظة، وشفاههم عريضة، ويغلب الغضب والشهوة المفرطة عليهم، وعلى العكس من ذلك، من يعيش في البلاد القريبة من القطب الشمالي حيث درجة الحرارة متدنية جداً، تصغُر أنوفهم وشفاههم وعيونهم، وتبيضُّ وجوههم، وينسدل شعرهم، وتغلب العفة عليهم، والمناطق المتوسطة يغلب عليهم اعتدال المزاج والأخلاق وقوَّة الفكر والتأمل.

ويصدق الأمر ذاته على القمر، وعلى الكواكب المتحيِّرة في سلوكها بمداراتها الخاصة وفي مدار البروج، بتأثيرها في الظواهر الأرضية، فلولا اعتدال بُعدِ القمر عن الأرض، أي لو كان أقرب أو أبعد قليلاً، لم يكن هناك سحابٌ ولا مطرٌ، وهذا ما نلاحظه في وقت المُحاق وفي أوائل الشهور تكون الأمطار أكثر، وعندما يكتمل القمر بدراً تقلُّ الأمطار. وكذلك الكواكب المتحيِّرة بحركتها المائلة كحركة الشمس، لها من الآثار كالتي يحدثها القمر، والدليل على ذلك، هو اختلاف الزمان، فالربيع يختلف بين سنة وأخرى، وكذلك باقي الفصول، حتى لو كان القمر في الموضع نفسه من كلِّ عام. (1) وبذلك فإنه بهذه الحركات المنتظمة للأفلاك والكواكب تنشأ الفوارق بين العصور والنظم السياسية الجديدة وتبدُّل الدول(2).

وهكذا، فإنَّ هذا العالَم المُنظَّم المُرتَّبُ على غاية الإتقان والعقلانية والحكمة، يكشف عن ذلك التناسق الذي يلفُّ جنبات الكون، وينقاد فيه الأدنى للأعلى، فالأفلاك بقوانينها وجريانها بمداراتها الخاصة بها وانتظام حركاتها التي تنشأ بموجبها الظواهر الطبيعية وخروج الأشياء من القوَّة إلى الفعل، إنما تؤدي وظيفتها التي حدَّدها الله في حفظ نظام العالَم، ما ينبئ عن نظام وترتيب حكيم مقصود(3)، ما يعني أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن.

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص223-236.

(2)- انظر، فخري، ماجد (1974)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة:د. كمال اليازجي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ص 119.

(3)- انظر، الجبوري، نظلة (1990)، **الفلسفة الإسلامية**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ص 166-167. وكذلك، مرحبا، محمد عبد الرحمن، **الكندي...فلسفته- منتخبات**، ص80-81.

5-1: انتفاء المصادفة:

إنَّ النظام الذي يحكم الكون، لا يمكن أن يجعل فيه مكاناً للعَبَثِ والمُصادفة، لأنَّه "ليس في الطبيعة شيء عَبَثٌ وبلا علَّة"(1)، فنحن لا نرى في الطبيعة شيئاً يحدث صدفة أو اتفاقاً؛ وإنما هناك هدفٌ وغايةٌ لكلِّ شيء، ولكلِّ ما يجري في الكون؛ فالطائر مثلاً يبني عشَّه لغاية، وكذلك العنكبوتُ في نسج خيوطه، والنبات يمد أوراقه وجذوره إلى باطن الأرض ليمتص غذاءه، وكلُّ هذه الآثار العجيبة وغيرها(2)، إنما هي دليل على الغائية والعقلانية والتدبير التي لا يكون قوام العالَم إلا بها، " فإنَّ في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كلِّ كائن، وفساد كلِّ فاسدٍ وثبات كلِّ ثابتٍ، وزوال كلِّ زائلٍ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير"(3). وبالتالي فإنَّ الحاصل أفضل عالَم ممكن، وهذا الترتيب يبدو واضحاً في مواضع الأرض والشمس والقمر والنجوم والكائنات بأنواعها كافة، ما يجعل من الكون، حسب تسلسل رابطة العلل والمعلولات، وحدة عضوية مترابطة يعتمد الأدنى منه على الأعلى في تآلف وانسجام تام لا تخلُّف ولا اختلاف، ووفق قوانين عقلانية صارمة تحقق أفضل عالَم ممكن، بفضل إرادة إلهية تمسك زمام الأمور فلا يفلت من عنايتها شيءٌ، "وأنَّ هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالِم مُتقن لما صنع، وإن هذا التدبير غاية الإتقان، إذ هو موجب الأمر الأصلح"(4)، فلا بدَّ من أن يكون هذا العالَم هو الأصلح، وبالتالي أفضل عالَم ممكن.

6-1: الإنسان

يحتل الإنسانُ موقعاً رئيساً في العالَم، فهو المقصودُ بالخيرية، لأنَّه الوحيد بين جميع الكائنات القادر على امتلاك ناصية المعرفة وبناء الحضارات، بما وهبه الله من عقل يستطيع من خلاله إدراك الوجود، واكتشاف حقائقه، وبالتالي الوصول إلى السعادة القصوى. ويرى الكندي أن الإنسان قد وُجِدَ على أقصى درجات الكمال من الحياة في عالَم ما تحت القمر، بما للأشخاص

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص254.

(2)- حربي، خالد، **الكندي والفارابي..رؤية جديدة**، ص 30-31.

(3)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 215.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 236.

العالية من قوى نفسانية شريفة، تؤثر فيما دونها، وتمنحها الحياة، ويصل هذا التأثير إلى الإنسان نفسه، ليكون الإنسان انعكاساً أو صورة مصغَّرة للكمال الموجود في العالَم الأكبر على قَدْرِ الإمكان، وهذا ما يحاول إثباته، عندما يعقد مقارنة بين القوى الموجودة في العالَم الأكبر، بما هو موجود في العالَم الأصغر، أي الإنسان، فالعظام الموجودة في الإنسان لها نظيرٌ في الكون، هي الجمادات، كالجبال مثلاً، وأوردة الإنسان وشرايينه يقابلها الأنهار والبحار وموارد المياه، وحرارة الإنسان، هي كالنار الموجودة في العالَم، وشعر الإنسان يشبه النبات....الخ[1]، "لذلك سمّى ذوو التمييز، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا، الإنسانَ عالماً صغيراً؛ إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل، أعني النماء والحيوية والمنطقية"[2]. وإذا كان الإنسانُ يتكوَّن من نفسٍ وجسد، فإنَّ النفس هي كمالٌ الجسد، إذ هي:" استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوَّة"[3]، لأنَّ النفس تمنح البَدَن الحياة، ومن دونها يكون مجرَّد مادَّة موجودة بالقوَّة فقط، فهي متميِّزة عن الجسد "منفردة عن هذا الجسم مُبايِنَةٌ له"[4]؛ لأنَّها جوهرٌ مفارقٌ للمادة، "بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عز وجل مثل ضياء الشمس من الشمس" [5]، بل إنَّ الجسد يجعلها في غاية الظُلمة والجهل، فإذا فارقته، انكشف لها كلَّ خافية في العالم، ونهلت من نور بارئها؛ فتصبح في عالم الحق. وهنا، نلاحظ المنحى الأفلاطوني لدى الكندي، إذ يرى أنَّ النفس الإنسانية بتجرُّدها من عالَم المادَّة، هي في رحلة إلى العالم الأعلى الشريف، أي عالَم ما فوق فلك القمر، فمن كانت همَّهُ الشهواتُ وحبُّ الدنيا، فلا سبيل له إلى المعرفة العقلية الشريفة، ومن غلبت قوَّة النفس العقلية عليه، كان إنساناً فاضلاً قريب التشبُّه من أفعال الباري، في الحكمة والقدرة والعدل والخير والجمال والحق[6].

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص260-261.

(2)- المصدر نفسه، **ج1**، ص260.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 165.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 273.

(5)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 273.

(6)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 275.

وإذا كانت الفلسفة هي "التشبُّه بأفعال الله تعالى بقدْر طاقة الإنسان"[1] وأن "يكون الإنسانُ كاملَ الفضيلةِ"[2]، فإنَّ الإنسانَ متى وصل إلى هذه المرتبة بتجرُّدِهِ عن عالَم المادَّة، فإنَّه يرتفع بأخلاقه الفاضلة إلى مراتب التشبُّه بالآلهة، وهذا هو ما قصده الكندي بتعريفه للفلسفة بأنها "العناية بالموت"[3]، إذ أنَّ الموت عنده نوعان: الأول طبيعي يكون بمفارقة النفس للجسد، وليس هذا ما يعنيه بتعريفه آنف الذكر. وإنما المقصود هو النوع الثاني، وهو "إماتة الشهوات"[4]، أي أنَّ السبيل إلى الفضيلة يكون بالتجرُّدِ والتسامي على عالَم المادَّة والشهوات، فيصل إلى المعرفة الحقَّة بالاتصال بالعقل الفعَّال، ومتى حدث ذلك يصبح الإنسانُ حلقةَ الوصلِ بين عالَمِ ما فوق القمر وعالَمِ ما تحت القمر[5]، فكيف يحدُث هذا الاتصال؟

7-1: نظرية المعرفة:

للمعرفة ثلاثةُ طرقٍ: حسية وعقلية وإشراقية، الأولى تتم بواسطة الحواس، والثانية بالبرهان، والثالثة بالإلهام. والأول يكون في متناول عامة الناس، والثاني طريق الفلاسفة، والثالث للأنبياء[6]. ويرتبط الوصول إلى هذه الطرائق الثلاثة بالقوى التي للنفس، وهي عند الكندي[7]: حسية، وعقلية، ومصوَّرة، والأخيرة متوسطة بين الحس والعقل. ووظيفة القوَّة الحاسَّة إدراك الصور المحسوسة من الألوان والأشكال والأصوات والروائح والمطعوم والملموس، بواسطة الأعضاء الخمس. أما القوَّة المصورةُ أو الواهمةُ أو المتخيلةُ (الفنطاسيا)، فوظيفتها إدراك الصور المجرَّدة، التي لا تستطيعها الحاسَّة، وتركيبها، وإعادتها في غيبة الحس، وهذه القوَّة، أي المصوِّرة، تعمل في حالتي اليقظة والنوم، بل هي أقوى في حالة النوم، ولا تحتاج كالحاسَّة إلى

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 172.

(2)– المصدر نفسه، **ج1**، ص 172.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 172.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 172.

(5)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 172.

(6)- مرحبا، محمد عبد الرحمن، **الكندي...فلسفته- منتخبات**، ص50.

(7)– الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص 295.

آلات أو أعضاء، لأنَّ مصدرُها الدماغَ مباشرة، ولا تفسد إلا بفساده، بخلاف الحواس. وأما القوَّة العاقلة، فوظيفتها إدراك المعقولات المجردة، والعقل هو، "جوهرٌ بسيطٌ مُدرِكٌ للأشياء بحقائقها"[1]، وهو عند الكندي أربعة أنواع: العقل الأول، وهو بالفعل دائماً، وهو علَّةُ جميع العقول والمعقولات. والثاني: عقل بالقوَّة، فهو مجرَّد استعداد لإدراك المعقولات. وثالث: عقل خرج من القوَّة إلى الفعل، فاستفاد الصور العقلية من العقل الأول، فأدرك المعقولات المجرَّدة والكليات، فانتقل من القوَّة إلى الفعل. والأخير هو العقل الظاهر، وذلك عندما يُدرك المعقولات وينقلها إلى الغير[2].

فالعقل الأول يُخرجُ النفسَ من عاقلةٍ بالقوَّةِ إلى عاقلةٍ بالفعلِ، وهذا العقل الذي في النفس، يكون عقلاً بالقوَّة ثم يصبح عقلاً بالفعل، عندما يتعقَّل المعقولات، فهو مستفادٌ، بمعنى أنَّه لم يكن للنفس ثم صار لها، أي أنه انتقل من القوَّة إلى الفعل بواسطة المعقولات، فلا تُوجد فيه المحسوسات، وإنما الصور المعقولة والكلِّيات. ولا بدَّ لهذا العقل من فاعل هو العقل الأول، لكي ينقله من القوَّة إلى الفعل، فهو مستفادٌ، لأنه انتقل من القوَّة إلى الفعل، بفعل فاعلٍ من الخارج، ولأنه لم يكن عقلاً إلا بامتلاكه المعقولات الكلِّية[3]. وهذه المرتبة، أي مرتبة العقل المستفاد، لا يصل إليها إلا النبي أو الفيلسوف، لكنَّ النبي اصطفاءً، أما الفيلسوف فبالبحث والنظر، فعندما يصل الإنسانُ أو الفيلسوفُ إلى هذه المرتبة الرفيعة؛ فإنَّه يصل إلى معرفة الحق أو التشبُّه بأفعال البارئ[4]، وبذلك تكون إمكانية تحصيل المعرفة دليلاً على أنَّ العالَم منتظم، والانتظام يحقِّقُ الخيرَ والسعادةَ، لأنَّ الإنسانَ بهذه المعرفة، يصبح حلقةَ الوصلَ بين عالَم ما فوق القمر وعالَم ما تحت القمر، فتتحقَّق وحدة العالَم نزولياً وصعودياً، ليشكل في وحدته هذه، وعدم انقطاع الصِّلةِ بين العالَمين، أفضل صورة ممكنة، لأفضل عالَم ممكن.

وبذلك يرسم لنا الكندي، عالماً جميلاً ترتفع فيه مكانة الإنسان، ويعلو شأنُه إلى مراتب التَّشبُّه بالآلهة، فيتحقَّق له الخيرُ والسعادةُ، وهما من علائم أن يكون هذا العالَم أفضل عالَم ممكن، الذي

---

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص165.

(2)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 353-358.

(3)- انظر شرح د. محمد أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص348-350.

(4)- انظر، البدور، سلمان، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ص 46–47.

تتوافق فيه القوانين التي تحكم طبيعة الأشياء، مع قوانين العقل، ليتحقَّق أفضل عالَم ممكن. وإذا كان الكندي لم يتطرَّق إلى الشر الميتافيزيقي والطبيعي، فإنَّه يشير إلى الشر الخُلُقي في معرض حديثه عن النَفْس الإنسانية، والتي تشكل ضابطاً يكبح جماح القوّتين الغضبية والشهوانية اللتين قد تسيطران على الإنسان أحياناً، فتجنحان به إلى ارتكاب الشرورِ والآثامِ[1].

(1)- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1**، ص273.

- الفارابي

- الفيض
- الله
- العقول الفلكية
- الأجسام الطبيعية
- الإنسان
- نظرية المعرفة
- السعادة
- العناية الإلهية
- تفسير الشّر

2- الفارابي[1] (ت:339هـ/950م):

2-1: الفيض:

يبني الفارابي رؤيَتَهُ الأنطولوجية للكون على أساس نظرية الفيض، والفيضُ في اللغة، يعني الكثيرَ الغزيرَ، فيقال: فاضَ الماءُ والدمعُ ونحوهما، يفيض فيضاً وفُيُوضَةً وفُيُوضَاً وفيضاناً وَفَيْوضَةً، أي كثُر حتى سالَ على ضفَّةِ الوادي، وفاضَت عينُه تفيضُ فيضاً إذا سالت، والفَيْضُ: النهرُ، والجمعُ أفياضٌ وَفُيُوضٌ[2]. ويقال: أعطانا غيْضَاً من فيْض: قليلاً من كثيرٍ، ورجلٌ فيْضٌ كثيرُ الخيرِ، والفيضانُ طُغيانُ النهرِ واندفاعُه حين ترفِدُه الأمطارُ والسيولُ. والفَيَّاضُ مبالغةُ الفائضِ، يقال: نهرٌ فيَّاض: كثيرُ الماءِ، ورجلٌ فيَّاضٌ: كثيرُ العطاءِ[3]. أما في الاصطلاح الفلسفي؛ فيُطلق الفيْضُ على فعلِ فاعلٍ يفعل دائماً لا لعوضٍ، ولا لغرضٍ، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائمُ الوجود، لأنَّ دوامَ صدورِ الفعل عنه تابعٌ لدوام وجوده، وهو المبدأ الفيَّاضُ والواجبُ الوجودِ، الذي يفيض عنه كلُّ شيءٍ فيْضاً ضرورياً معقولاً. أي أنَّ العالَم وما فيه من موجودات يفيضُ عن مبدأ واحدٍ، أو جوهرٍ واحدٍ دون تراخٍ أو انقطاعٍ، لذلك كان القول بالفيض عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العَدَم، والفيض بهذا المعنى يتضمن معنى الصيرورة، كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان حدوثاً متعاقباً مستمراً، وخلاصة القول إنَّ مذهب الفيض، يعني بأنَّ العالَم يفيض عن الله، كما يفيض النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار فيضاً متدرِّجاً، والفيضُ في معناه مرادفٌ للصدور، تقول فاض الشيُء عن الشيء: صدر عنه على مراتب متدرِّجة[4].

وتعود نظرية الفيْض إلى الأفلاطونية المُحدَثة، التي فسَّرت الوجود بالاعتماد على الجْدل النازل من الواحد البسيط الذي لا تنوُّع فيه، وهو الوجود الحقيقي، الكامل الذي لا يفتقر إلى شيء، ولمَّا

---

(1)- أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، ولد في مدينة فاراب، سنة 259هـ/870 م، وإليها ينتسب، وفد إلى بغداد واتصل بالعلماء، وانصرف إلى المطارحات، واشتغل بالحكمة، وأخذ المنطق، ودرس الفلسفة وكتب أرسطو، وألمَّ بالنحو والموسيقى والرياضيات والعلوم، وتدلُّ كتاباته على انه كان يجيد الفارسية والتركية، أتصل بسيف الدولة الحمداني، وأقام عنده في دمشق حتى وفاته فيها، عن ثمانين عاماً.

(2)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص 3500.

(3)- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص 708.

(4)- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، **ج2**، ص 172-173.

كان كاملاً فهو فيَّاض، وبهذا الفيض يُحدِثُ شيئاً غيره، وهذا الأخير يتوجه نحو الأول ليتأمله فيصير عقلاً، ولمَّا كان العقلُ شبيهاً بالواحد؛ فإنَّه يُفِيْضُ قوَّته فيُحدِث صورةً منه هي النفس الكلِّية، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه، وتفيض فيوضاً كثيرة هي نفوس الكواكب والبشر وسائر المحسوسات، والمادَّة هي آخرُ مراتبِ الوجودِ [1].

وقد أخذ الفارابيُ بهذه النظرية، فوضعها في بوتقتها الإسلامية ليقدِّم لنا تفسيراً لكيفية صدور العالَم المتكثِّر عن الله الواحد المُطلق. ولكن قبل الدخول في التفاصيل، لا بدَّ أن نبين أنَّ الفارابي في هذه النظرية يصنِّف الموجودات إلى ثلاثة أصناف: الأولى، هي موجودات لا تتألف من أجسام، ولا تحلُّ في أجسام، وهذه الموجودات، هي: السبب الأول، وهو الله، ثم العقول الثواني أو العقول الفلكية، وصولاً إلى العقل الفعّال. وعن السبب الأول تصدر العقول الثواني والعقل الفعَّال. والثانية: ليست أجساماً، ولكنَّها تحِلُّ في أجسام، وهي النفس، والصورة. والثالثة: تتألف من الأجسام، وتترتَّب حسب الأفضل على النحو التالي: الأجسام السماوية، والإنسان، والحيوان، والنبات، والمعادن، والأسطقسات: التراب، والماء، والهواء، والنار، وهي في مجموعها تشكِّل جسم العالَم[2]. وتفسِّر نظرية الفيض كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول بطريقة منظَّمة، توضِّح في النهاية أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن. وحتى نصل إلى هذه النتيجة، لا بدَّ من التعرُّف إلى صفات هذه الموجودات، وعلاقتها ببعضها بعضاً، ووظيفة كلِّ منها. ولنبدأ بالسبب الأول.

2-2: الله:

يرى الفارابي أنَّ السبب الأول، وهو الله، **"لا يمكن أن يكون كثيراً بل واحداً فرداً فقط"**[3]، وحجَّته في ذلك، أنَّه في غاية الكمال، بل إنَّه لا يوجد ما هو أكمل أو أفضل أو أقدم من وجوده، ولا يمكن أن يصل موجودٌ إلى مثل مرتبته، وبالتالي فإنَّ الموجود الكامل لا يمكن أن يحصل

---

(1)- انظر كرم، يوسف (1936)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 325-327.

(2)- الفارابي، أبو نصر (1964)، **السياسة المدنية**، حققه وقدّم له وعلّق عليه: د.فوزي متري نجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 31.

(3)- المصدر نفسه، ص 31.

وجوده من وجود سابق متقدِّم عليه، لأنَّ الكامل لا يحصل على كمال مما هو أدنى منه، وإلا لما كان هو الموجود الأول، فلا نقص فيه أصلاً، ولا بأي وجه من الوجوه، وهذا الوجود الكامل التام لا يتصوَّر أن يكون مشابهاً لأي وجود، ولا ينبغي أن يكون إلا لواحد فقط، ولو افترضنا عكس ذلك، أي لو كان هناك موجودٌ آخر بمثل هذا الوجود، لكان هناك بلا شك تشابهٌ بينهما في أشياء، واختلافٌ في أشياء أخرى، وهذا الاختلافُ بينهما سيكون جزءاً مما يتقوَّم به وجودُ كلِّ واحدٍ منهما، وبالتالي فوجودُ كلِّ واحدٍ منقسمٌ إلى أجزاء، وبالتالي فهو مركَّبٌ، والمركَّبُ يعني أنَّ هناك وجوداً سابقاً على وجوده أفاده التركيبَ، وهذا لا يمكن أن يكون في حقِّ الموجود الأول[(1)]. وعلى ذلك فوجودُ اللهِ هو ماهيته، ولا يمكن تصوُّر انفصال بين الوجود والماهية في الذات الإلهية، بخلاف باقي الموجودات التي تنفصل فيها الماهية عن الوجود، لأنَّ ماهيات الأشياء يمكننا تصوُّرها ذهنياً دون تحقُّق فعلي في الأعيان، فالأشكالُ الهندسيةِ مثلاً يمكن تصوُّرها ذهنياً دون أن يرتبط بذلك بوجود عيني، فنحن نستطيع أن نتصوَّر مثلثاً ما دون أن يكون موجوداً بالفعل، فكلُّ موجودٍ ماهيته منفصلةٌ عن وجودهِ؛ إلا السبب الأول، أو الله[(2)]، لأنَّ "وجوده ليس لاحقاً لماهية غير الوجود، وأنَّه لا ماهية له غير أنَّه واجب الوجود، وهي إنَّيته"[(3)].

ولفظ الإنِّية مأخوذ من (إنَّ) الدالة في جميع اللغات على التأكيد، فهي في اليونانية على سبيل المثال (أنْ)، و(أوْن)، وهما تأكيد أيضاً، لذلك يخصُّون اللهَ بلفظ (أوْن)، لأنَّها دليلٌ على الكمال والثبات والدوام، وإذا قصدوا غيرَ اللهِ استخدموا (أنْ)[(4)]، "ولذلك تسمِّي الفلاسفةُ الوجودَ الكاملَ "إنِّية" الشيء- وهو بعينه ماهيته- ويقولون (وما إنِّية الشيء)، يعنون ما وجوده الأكمل،

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص42-43.

(2)- انظر، عفيفي، زينب (2002)، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، تصدير د.عاطف العراقي، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 267–268.

(3)- الفارابي، أبو نصر (1926)، **رسائل الفارابي ــ الدعاوي القلبية**، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ص 3.

(4)- الفارابي، أبو نصر (1990)، **كتاب الحروف**، حققه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ص 61.

وهو ماهيته"[1]. ومن هنا يتبين أنَّ طبيعة الله تقتضي أن يكون موجوداً، ولا يمكن تصوُّرُ الله دون وجود، لأنَّه دون وجوده ينعدم كلُّ وجودٍ، أما غيرُه فيمكن أن يوجد، ويمكن أن لا يوجد، لأنَّ ماهيته منفصلةٌ عن وجوده ولكي يُوجد الممكن لا بدَّ له من سببٍ أو علَّة فاعلة، لا تنفصل بدورها ماهيتها عن وجودِها، بالضرورة، فلو انفصلت الماهيةُ فيها عن الوجود لاحتاجت بدورها إلى علَّة، وهذه تحتاج إلى علّة، وهكذا إلى ما لا نهاية[2]، "وإذا لم تكن الهُويةُ للماهيةِ، التي ليست هي الهُوية عن نفسها، فهي لها من غيرها، فكلُّ ما هُويته غير ماهيتهِ، وغير المقوِّماتِ، فهُويته من غيرهِ، وتنتهي إلى مبدأ لا ماهيةَ له مبائنةً للهُويةِ"[3].

وهكذا، يقود التمييز بين الماهية والوجود، إلى تقسيم الموجوداتِ إلى قسمين: واجبِ الوجودِ، وهو الله، وممكنِ الوجودِ، وهو العالَم. "وإنَّ الأمورَ الداخلةَ في الوجودِ تنقسم قسمين، منها ما إذا أُعْتُبِرَ بذاتُه وجبَ وجودُه، وهو الذي يُسمّى واجبُ الوجودِ، وأنَّ الممكن الوجود متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ لم يلزم منه محال، وأنَّه لا بدَّ من أن تكون له علَّة"[4].

وعلى ما تقدَّم يبني الفارابي رؤيته في الصفات الإلهية، بتنزيه الله من خلال سلب كلِّ صفة نقص عنه تعالى، فاللهُ واحدٌ لا شريكٌ له، ولا ضدَّ، ولا ندَّ، بريء عن جميع أنحاء النقص، والانقسام، والكثرة، والتركيب من مادَّة وصورة، ولا نوع، ولا جنس، ولا فصل، وليس فيه شيء ما بالقوَّة، لأنَّه بالفعل دائماً، أو كما يعبِّر الفارابي عن ذلك بقوله: "لا جنس له ولا فصل ولا حدَّ ولا برهان عليه، وإنَّه دائم الوجود بذاته، لا يشوبه عَدَم، ولا أن يكون بالقوَّة؛ فإنَّه لا يمكن أن لا يُوجد، وإنَّه لا يحتاج إلى شيء آخر يمدُّ بقاءه، وإنَّه واحدٌ"[5].

ومن جهة ثانية يثبت لله صفات الإيجاب، كالعلم والقدرة والإرادة، وبقية الصفات الكمالية

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، ص 61.

(2)- انظر، المرزوقي، جمال، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، ص95–99.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ـ فصوص الحكم**، ص 3.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ـ الدعاوي القلبية**، ص 3.

(5)- المصدر نفسه، ص 3.

الأخرى. فالله عقل لخلوُّه من المادَّة، "ومتى كان الشيء في وجوده غير مُحتاج إلى مادَّة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل"(1)، ولأن المادَّة أيضاً هي المانع للشيء من أن يكون معقولا بالفعل، فالله معقول، وهو عاقل، لأنه يعقل ذاته بذاته، ولا يحتاج إلى من يعقِلُه؛ وبعقله لذاته يصبح عاقلاً وعقلاً بالفعل؛ وأنَّ ذاته تعقِلُه يصير معقولاً بالفعل، والعقل والعاقل والمعقول فيه شيء واحد دون أن يؤدي ذلك إلى تكثُّر أو انقسام في ذاته(2). كذلك يتَّصف الله بصفة العلم، فهو عالِمٌ بذاته، وهو أيضاً معلوم بذاته, لأنَّه لا يحتاج إلى ذات أخرى تعلمه، أو يستفيد منها العلم والفضيلة, فهو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلَمَ ويُعلَمَ، وهذا العلم غير مفارق لذاته؛ فهو عالِمٌ ومعلومٌ وعِلْمٌ دون أن يؤدي ذلك إلى تكثُّر في ذاته. وهو أيضاً حكيم، لأنَّ الحكمة في نظر الفارابي، هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبهذا العلم والعقل الذي يعقله من ذاته ويعلمه من ذاته، يعلم أفضل الأشياء بأفضل علم، وأفضل علم هو العلم التام الدائم الذي لا يزول(3). وهو الحقُّ: لأنَّ الحقَّ معناه المساواة بالوجود، وحقيقة الشيء هي وجوده الذي يخصُّه، والوجود الأكمل هو أن يبلغ الشيء نصيبه من الوجود الذي يستحقه، فإنَّ الله حقٌّ، لأنَّه موجودٌ الوجودَ الأكملِ. ولأنَّه يعقل ويعلم الأشياء بأفضل عقل وعلم، فهو حيٌّ، ونحن عندما نُدرِك المحسوسات بأفضل علم يقال عنَّا أحياء، فمن الأولى على من يُدرِك المعقولات بأفضل علم أن يكون حيَّاً، كما أنَّ لفظ الحي قد يُطلق مجازاً على غير الحيوان، كالنبات مثلاً، وعلى كلِّ موجودٍ حصل على نصيبه من الكمال(4)، "فإذا كان الأول وجوده أكمل وجود، كان أيضاً أحقُّ باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة"(5). والله له العظمةُ والمجدُ والجلالُ دون أن تكون خارجة عن ذاته، فلأنَّ كمالَ الأول مختلف عن كلِّ ذي كمالٍ، "كانت عَظَمَتُه وجلاله وَمَجْدُه بايناً لكل ذي عَظَمَةٍ وَمَجْدٍ، وكانت عَظَمَتُه وَمَجْدُه الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره وذاته،

---

(1)- الفارابي، أبو نصر (1986)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدّم له وعلّق عليه: د. ألبير نصري نادر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 46.

(2)- المصدر نفسه، ص 46-47.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 45-46.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 48-50.

(5)- المصدر نفسه، ص 49.

ويكون ذا عَظَمَة في ذاته وذا مَجْدٍ في ذاته، أجلَّه غيرُه أو لم يُجلَّه، عظَّمَه غيرُه أو لم يُعظِّمُه، مجَّدَهُ غيرُه أو لم يُمَجِّدُه"[1]. ومن هنا، فوجود الله تام وكامل، بل إنَّ وجوده هو "أفضل الوجود، وأقدم الوجود, ولا يمكن أن يكون وجودٌ أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب"[2]، فاللهُ تامُّ الوجودِ، وتامُّ الوجودِ يعني أنَّه حاوي الوجود بأكمله، بحيث لا يخرج عنه أي نوع من الوجود والكمال، أو"لا يمكن أن يُوجد خارجاً منه وجودٌ من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان"[3]، وقس على ذلك في تامِّ العِظَم وتامِّ الجمال وتامِّ الجوهر[4]. ولكن ما علاقة هذه الصفات بأفضل عالَم ممكن؟ يرى الفارابي أنَّ الله بهذه الصفات الكمالية، يصدر عنه العالَم على أفضل وجه ممكن، فلأنَّ اللهَ عقلٌ، فهو يعقل نظامَ الخير في الأشياء، وهذا التعقُّل هو سبب وجود الأشياء، لأنَّها محدَّدةٌ سلفاً في العلم الإلهي الأزلي، فتعقُّل الله وحكمته وعلمه، بأنَّه "المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه؛ فيكون هذا التعقُّل علَّةً للوجود بحسب ما يعقله"[5]، وبالتالي يصدر العالَمُ عن الله على أكمل وجه ممكن، لأنَّ الكمال معناه أن يبلغ الموجود مرتبته الوجودية التي يستحقُّها، وبتعبير الفارابي: "وأكمل الوجود هو قِسْطُه من الوجود"[6]. وكذلك معنى البهاء والزينة والجمال في الأشياء، أيضاً أن يبلغ كلُّ موجودٍ وجوده الأفضل، ويحصل له استكمالُه الأخير[7]، وهذا ما يتمُّ لكلِّ موجودٍ بحسب قُرْبِه أو بُعْدِهِ عن الموجودِ الأول، الذي يفيض كلَّ وجودٍ خيِّرٍ؛ فكلما ابتعدنا عن المادَّة صرنا أقرب إليه، وكلَّما زاد التصاقنا بالمادَّة ابتعدنا عن إدراكه، وبتعبير الفارابي أيضاً: "فإذا كنَّا نحن ملتبسين بالمادَّة، كانت هي السبب في أن صارت جواهرُنا جوهراً يبعد عن الجوهرِ الأولِ، إذ كلَّما قَرُبت جواهرنا منه، كان تصوُّرنا له أتمَّ وأيقن وأصدق، وذلك أنَّا كلَّما

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 52.

(2)- المصدر نفسه، ص 37.

(3)- المصدر نفسه، ص40.

(4)- المصدر نفسه، ص40.

(5)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ـ الدعاوي القلبية**، ص 4.

(6)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 48.

(7)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 46.

كنَّا أقرب إلى مفارقة المادَّة كان تصوُّرنا له أتمَّ، وإنما نصير أقرب إليه بان نصير عقلاً بالفعل، وإذا فارقنا المادَّة على التمام، يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون" [1]. أي أنَّ المعقول منه هو تصوُّرنا للعالَم، وإدراكنا أنَّ هذا العالَم هو عالَمٌ يتحقَّق فيه الخيرُ والبهاءُ والزينةُ والجمالُ. وخلاصة القول، إن وجود الأول هو الوجود الأكمل والأفضل، ولا يصدر عن الأكمل إلا الأكمل، وعلى هذا النحو يلزم بالضرورة عن الموجود الكامل، صدور أفضل عالَم ممكن، وهذا ما يؤكده الفارابي بقوله: "ومتى وجِدَ الأولُ الوجودَ الذي هو له، لزمَ ضرورة أن يُوجَدَ عنه سائرُ الموجوداتِ الطبيعيةِ التي ليست إلى اختيارِ الإنسانِ، على ما هي عليه من الوجودِ الذي بعضه مشاهدٌ بالحس، وبعضه معلومٌ بالبرهان"[2].

وهذه العبارة تؤشر إلى أمور هامة، وفي مقدِّمتها أنَّ هناك تلازماً وجودياً بين العلَّة والمعلول كتلازم الظل للشخص أو النور للشمس أو حركة الخاتم لحركة الأصبع، وهذا يعني أنَّ العالَم قديم، والدليل على ذلك قول الفارابي: "إن العالَم مُحْدَثٌ لا على أنه كان قبل العالَم زمانٌ لم يخلق الله فيه العالَم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خَلَقَ العالَم، بل على أنَّ العالَم وجوده بعد وجوده(الله) بالذات"[3]، ومعنى ذلك أنَّ العالَم مع أنَّه مُحدَث ومخلوق إلا إنَّه قديم، لأنَّه ليس له بداية في الزمان، فوجوده مساوق لوجود الله، فالقول بلزوم الفيض أو ضرورته، يعني أن وجود العالَم لا ينفك عن وجود الله لحظة واحدة، لكنَّ العالَمَ بطبيعته ممكنُ الوجودِ، والممكنُ لا يخرج من الإمكان أو القوَّة إلى الفعل من غير علَّة، فالعالَمُ قديمٌ بالزمان حادثٌ بالذات، فهو حادثٌ في صدوره الأبدي عن الله، وقديمٌ لأنه غير متأخِّرٌ في وجوده عن الله تأخُّراً زمانياً، ولكنَّه متأخِّرٌ عن الله بالذات والشرف والرُّتبة[4]، "فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخِّر عنه بالزمان أصلاً، بل إنما يتأخَّر عنه بسائر أنحاء التأخُّر"[5].

فالعالَم صادرٌ عن الله فيضاً تلقائياً ضرورياً ناشئاً عن طبيعة الله الخيِّرة، لأنَّ الله هو الغاية التي

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص51.

(2)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 47.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي- الدعاوي القلبية**، ص7.

(4)- انظر، المرزوقي، جمال، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، ص103-105.

(5)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 48.

يتجه إليها كلُّ شيء، "وكلُّ غايةٍ فهي خير؛ فهو خيرٌ مُطلق"[1]؛ وما دامت الفضيلةُ هي طبيعة للذات الخيِّرة، فيكون صدورُ العالَم عن الله نتيجة لتلك الطبيعة الخيِّرة، لا لأنَّ الله يحصل بذلك على فائدة أو عوضٍ أو مدْحٍ، كما هو حال الإنسان مثلاً، فاللهَ غنيٌّ مكتفٍ بذاته، فيفيض خيرية، وبالتالي يصدر عنه أفضل عالَم ممكن. "فعلى هذه الجهة يكون وجودُ ما يوجَدُ عنه ليس سبباً له بوجه من الوجوه، لا على أنه غاية لوجوده، ولا على أنه يفيده كمالاً ما، كما يكون ذلك في جلِّ الأشياء التي تكون منّا"[2]. وضرورة الفيض، لا تعني بحال نفي الإرادة، أو أن يكون صدور العالَم بالطبع أو الإكراه، أو الضرورة العمياء، لأنَّ ذلك يتناقض مع القول بأنَّ الله عقل وعاقل ومعقول، وإنما يكون الفيض عن علم ومعرفة وإرادة ورضا بما يصنع[3]. ويقول الفارابي: "وإن كونه(العالَم) عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة"[4]. أما كيفية الصدور فيعتمد على مبدأ أنَّ العلة واحدة فيجب أن يكون المعلول واحداً, لأنَّ الكثرة لا تصدر عن الواحد من جهة واحدة، وإلا لتعددت الذات الإلهية، وما يصدر عن الله يجب أن يكون مفارقاً للمادَّة، لأن ذات الله بسيطة مفارقة، فلذلك يكون الصادر الأول عبارة عن عقل مفارقٍ للمادَّة، يصدر تلقائياً بالضرورة، بطريقة منتظمة تنتقل من الواحد إلى الكثير، أي من الأول إلى سلسلة العقول، وحسب نظام العلَّة والمعلول وقوانين عقلانية، فينتقل الوجود من المطلق إلى المتغير في صيرورة دائمة لا تنتهي أبداً[5]، وهذا ما يقصده الفارابي بالإبداع، ويعني به "حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجودٌ بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المُبدِع، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العَدَم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مُجرَّداً بعد كونها معدومة"[6].

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي- التعليقات**، ص 9.

(2)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 47-48.

(3)- انظر، عفيفي، زينب، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، ص 339-340.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ـ الدعاوي القلبية**، ص4.

(5)- انظر، المرزوقي، جمال، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، ص91-120.

(6)- المصدر نفسه، ص 109.

3-2: العقول الفلكية:

بانتقالنا للحديث عن العقول الثواني أو العقول الفَلَكية، نجد أنَّ الفارابي يبيَّن أنَّ أول ما يصدر عن الموجود الأول هو واحدٌ، هو العقل الأول، وهذا العقل الأول عبارة عن جوهر غير مُتجسِّم أصلاً، ولا هو في مادَّة، وبالتالي عقل، وما دام عقلاً؛ فهو قادر على إدراك السبب في وجوده، وقادرٌ كذلك على إدراك ذاته في الوقت ذاته، فمن إدراكه للسبب أو الموجود الأول ينشأ عنه عقل ثان، ومن إدراكه لذاته ينشأ عنه الفلك الأقصى أو السماء الأولى، والعقل الثاني يُدرِك الموجود الأول فينشأ عنه عقل ثالث، ويُدرِك ذاته فينشأ عنه فلك الكواكب الثابتة، ويستمر الصدور أو الفيض على هذا النحو، فينشأ عقل رابع وخامس وسادس وسابع وثامن وتاسع وعاشر، وفي مقابل العقول تنشأ الكواكب السيَّارة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي. وعند العقل العاشر(العقل الفعَّال) تكتمل سلسلة العقول الكونية، وينتهي الوجود الذي لا يحتاج إلى مادَّة، كما ينتهي عند فلك القمر وجودُ الأجسامِ السماويةِ، والتي تتحرك بطبيعتها حركةً دوريةً[1].

فالصدور أو الفيض يكون على قاعدة الأشرف والأفضل[2]، فيكون تراتب الموجودات من الأفضل إلى الأدنى فالأدنى، فالعقول الثواني، لأنها ليست مادَّة ولا في مادَّة كما أشرنا من قبل، فهي أشرف الموجودات، بعد الموجود الأول، وأفضل العقول الثواني هو الثاني؛ لأن العقل الأول هو الله، فالثالث؛ فالرابع؛ فالخامس، حتى نصل عند العقل الفعَّال. وكلٌ واحد من العقول الثواني متفرِّد بوجوده ورتبته، وله وجوده الذي يخصُّه، ويكتسب الفضيلة عندما يعقل ذات الموجود الأول وذاته أيضاً في آن معاً؛ وعندئذ تتحقق لكلٍّ واحد من هذه العقول السعادة واللذة والغبطة، وبالتالي يتحقق لها الكمال الوجودي، ولا يبقى هناك شيء يدفعها لئن تتحرك في المستقبل طلباً للاستكمال، وإنما فقط يفيض عن كلٍّ واحد منها سماء سماء[3]. أما الموجود الأخير من هذه العقول، فهو العقل الفعَّال، ويأتي في آخر سلسلة العقول المفارقة في عملية

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص61-68. وكذلك، أنظر، فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 168-169.

(2)- انظر، عفيفي، زينب، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، ص206-207.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 52-53.

الفيْض، ويسميه الفارابي، الروح الأمين أو الروح القدس[1]، وهذا العقل يعقل ذات السبب الأول، والعقول الثواني، ويعقل ذاته، وهو الذي يجعل الأشياء المادية معقولة بذاتها[2]، وسنؤجل الحديث عن هذا الموضوع حتى نتناول نظرية المعرفة عند الفارابي. أما آخر المبادئ، فهما الصورة والمادَّة، وهما أنقص المبادئ الستة وجوداً، وذلك لأنه لا يكتمل وجود أحدهما دون الآخر، وبتعبير الفارابي: "والصورة والمادَّة الأولى هما انقص هذه المبادئ وجوداً، وذلك أنَّ كلَّ واحدٍ منهما مفتقرٌ في وجوده وقوامه إلى الآخر"[3]، ولتوضيح هذا الأمر يضرب الفارابي للسرير مثلاً على ذلك، فالمادة هي الخشب، والصورة هي الشكل أو الهيئة التي تلبسّها، وهي شكل السرير، فالمادَّة لا يمكن أن تخلو من الصورة، ولا يكتمل وجود الحامل دون المحمول، ويُطلِقُ على المادَّة والصورة اسم الطبيعة، وهكذا يتم وجود الأجسام الطبيعية عندما يحصل كلُّ واحد منها على صورته التي يكون عليها[4].

4-2: الأجسام الطبيعية:

أما الأجسامُ الطبيعية، فتتراتب أيضا حسب أفضليتها، فبعد العقول الثواني تكون الأفضلية للأجسام السماوية، وأفضلها السماء الأولى، فالثانية؛ فالثالثة حتى ننتهي عند فلك القمر، وعند هذا نصل إلى نهاية عالَم ما فوق القمر. والأجسام السماوية رغم أنها بلغت درجةً كبيرةً من الكمال، المتمثِّل بأحجامها العظيمة وأشكالها الكروية، وحركتها الدائرية الدائمة المنتظمة، وكيفياتها المرئية المضيئة، لكنَّ ذلك ليس كمالاً كافياً تماماً، وهذا ما يدفعها في المستقبل لئن تبحث عن أقصى درجات الكمال الوجودي، فتسعى إلى ذلك بحركتها الدائرية المستمرة. وهذه الأجسام السماوية مختلفة الجواهر نتيجة اختلاف سرعتها وأشكالها، ولكنَّها في الوقت ذاته لها طبيعة مشتركة؛ وهي أنَّها متحرِّكة بحركة السماء الأولى، وهذه الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية هي سبب نشوء المادَّة الأولى. واختلاف جواهر الأجسام السماوية، هو سبب نشوء الأجسام الكثيرة في المادة الأولى؛ فالأجسام السماوية مختلفة الأوضاع فيما بينها، وكذلك

(1)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 32.

(2)- المصدر نفسه، ص 34.

(3)- المصدر نفسه، ص 38.

(4)- المصدر نفسه، ص 36-38.

يختلف كلٌّ واحد منها في موضعه من الأرض، فهي تقترب أحياناً من الشيء أو تبعد أحياناً، أو تجتمع أو تفترق، أو تظهر أو تختفي، أو تسرع أو تبطئ، فهي ليست متضادَّة في الجواهر، ولكن في النِّسَب والأحوال والإضافات إلى ما تحتها، فالشروق والغروب مثلاً، ليس تضادّاً بالنسبَة إليها، وإنما بالنسبة إلى العالَم الأرضي، ومن هذا التضادِّ في النِّسَب على المادِّة الأولى تنشأ الصور المتّضادة، ويستمر التضادُّ في النِّسَب على المادَّة الأولى ويتعاقب، فتتبدَّل الصورُ المتضادةُ في المادَّة الأولى؛ فيحصل عن ذلك أنواعٌ كثيرةٌ من الموجودات الأرضية، ومن هنا يبدأ عالَم ما تحت القمر[1]، الذي يقع تحت عالَم الأجرام السماوية أو ما فوق فلك القمر، وفي هذا العالم يبتدئ الوجود بطريقة تصاعدية، فيحدث من البسيط المركَّب ثم الأشد منه تركيباً وفق قانون كلِّي ثابت، ففي المرتبة الدنيا تُوجد المادَّة الأولى، تليها العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار؛ فالمعادن؛ فالنبات؛ فالحيوان، وأخيراً الإنسان الذي يقف على قمة الهرم الوجودي المتصاعد في العالم الأرضي، عالم الكون والفساد[2]. فهذه الموجودات الأرضية، تكون في غاية النقص في الوجود، لأنها موجودة بالقوَّة فقط، أي مادَّتها المشتركة(الهيولى)، ولذلك تسعى لتحصيل الصورة؛ وبالتالي الاستكمال، وهو ما لا يمكن أن يتم لها لفرط خستها ونقصها إلا بمحرِّك (علَّة) من خارجها، وهذه العلَّة هي الجسم السماوي وأجزاؤه ثم العقل الفعَّال[3]، فتختلط العناصر أولاً، فتنشأ منها أنواع من الأجسام المتضادَّة المركَّبة تركيباً أوليَّاً، وهذه المركَّبات الأوليَّة بدورها تختلط بعضها ببعض وبالعناصر الأخرى، فتنشأ منها أجسام أشدُّ تركيباً من الأولى، تشتمل على أنواع من القوى الفاعلة والمنفعلة، وبتأثير الأجسام الفلكية يستمر اتحاد العناصر والمركَّبات؛ فينشأ ما هو أشد تركيباً وتعقيداً، فيحدث بعضها عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الاختلاط الثاني. وهكذا، تحدث المعادن ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق حتى نصل أخيراً إلى نشوء الإنسان، وهو أشرف الموجودات الممكنة[4]. وبذلك يبين الفارابي أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنه بهذه الصورة الجميلة التي يرسمها لنا في تراتب الموجودات حسب موقعها في درجات الفيض، قائمة على نظام طبيعي وحكيم في

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، آراء **أهل المدينة الفاضلة، ص** 74-75.

(2)- انظر، فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 168-169.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 54-55.

(4)- انظر، فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص169.

الوقت ذاته، وما هذا النظام البديع الفريد إلا انعكاس لوحدة الذات الإلهية، وتمظهر العدل الإلهي في كلِّ شيء[1]. فكلٌّ موجود في هذا العالَم، إنما يخضع لارتباط الأسباب بمسبِّباتها، وبهذا الربط بين الأسباب والمسبِّبات، يجعل الفارابي من السببية حاكماً على كلِّ شيء، وهو ما يُطلق عليه القضاء والقدر، وبنظره أنَّ هذا النظام القائم على ارتباط الأسباب بمسبِّباتها، نظام عادلٌ وحكيم وخيِّر، كما يعبِّر عن ذلك بقوله: " إنَّ السبب الأول، وكلَّ ما لزم عنه، وما لزم وجوده عما لزم عنه إلى آخر اللوازم على هذا الترتيب، أي شيء كان، فإنَّ هذه كلها على نظام وعدل في الاستئهال، وما كان حصوله عن استئهال وعدل، فهو كلُّه خير"[2]. فهذه الأسباب ضرورية ولا يمكن أن يوجد شيءٌ في العالَم دون سبب، فهناك ترتيب وتقدير، وبالتالي فالارتباط بين الأسباب ومسبِّباتها ليس مدعاة، لنفي العناية الإلهية، وإنما لكي يجري الكون وفق نظام طبيعي عقلاني وحكيم، وبالتالي، فإنَّ هذا ما يجعل العالَم أفضل عالَم ممكن، وبتعبير الفارابي" السبب إذا لم يكن سبباً، ثم صار سبباً، فلسببٍ صار سبباً، وينتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمِهِ فيها، فلم تجد في عالم الكون طبعا حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبِّب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسانُ مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكلُّ شيء مقدَّر"[3]. ويوضح الفارابي أنَّ هذه الصورة التي يربط فيها بين الأسباب ومسبِّباتها الطبيعة، هي ما تجعل الناسَ مختلفي الطبائع والأشكال واللغات، وبتعبيره :" والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخِلَق الطبيعية والشِّيم الطَّبيعية، وبشيء ثالث وضعي، وله مدخلٌ ما في الأشياء الطبيعية، وهو اللّسان، أعني اللغة الّتي بها تكون العبارة"[4]، وبالتالي تتمايز الأمم بعضها عن بعض، فتحتاج إلى التعاون فيما بينها. وما هذا التمايز بين الأمم، إلا ناشئ عن عوامل طبيعية يردُّها الفارابي إلى ثلاثة

---

(1)- انظر، دي بور، ت.ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص212.

(2)- الفارابي، أبو نصر (1960)، **فصول المدني**، كمبردج: لندن، ص150. (نقلاً عن، عاتي، إبراهيم، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية...نموذج الفارابي**، ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 235).

(3)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ـ فصوص الحِكم**، ص 17.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 70.

أسباب رئيسة، هي: اختلاف الأجسام السماوية في بعدها عن الأرض بدءاً بكرة السماء الأولى ثم كرة الكواكب الثابتة أيضاً في بُعدها عن الأرض، وأخيراً اختلاف أوضاع الأُكرِ المائلة من أجزاء الأرض في قربها وبعدها عن الأجسام السماوية، فينتج عن ذلك اختلاف أجزاء الأرض ومساكن الناس، ويترتب على اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البخار من كلِّ جزءٍ من أجزاء الأرض عاكساً، أي البخار، طبيعة ذلك الجزء من الأرض الذي انبعث منه، وعلى ذات المنوال ينتج عن اختلاف أجزاء الأرض اختلافُ الهواء والمياه، والنبات والحيوان غير الناطق؛ فيختلف الغذاء، فينتج عنه اختلاف خِلَق الناس وأخلاقهم. أما ما تبقَّى من الكمالات، وهي المتعلِّقة بالكمال الإنساني، فذلك وظيفة العقل الفعَّال، الذي يعطي الإنسان قوَّة أو مبدأ يجعله قادراً بواسطته على السعي نحو الكمال من تلقاء نفسه(1)، **"فما تبقى بعد ذلك من الكمالات الأُخَر فليس من شأن الأجسام السَّماوية أن تعطيه بل ذلك من شأن العقل الفعَّال، وليس من هذه نوعٌ يمكن أن يعطيه العقل الفعَّال الكمالات الباقية سوى الإنسان"**(2).

5-2: الإنسان:

يضع الفارابيُ الإنسانَ على قمة عالم الطبيعة، وعلى رأس قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التي تبدأ بالتشكُّل من الهيولى، وتنتهي صعوداً إلى الإنسان الذي لا يوجد في العالم ما هو أفضل منه، لأنه أشرف الموجودات وأعقدها تركيباً، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى إذا ما تجرّد عن عالم المادَّة، وتسامى عن الشهوات، ومن هنا، تبدو الأهمية التي أولاها الفارابي للإنسان في نظرية الفيض، باعتبار أن النظام الفيضي يعتمد في أساسه على سلسلة العقول الصادرة عن المبدأ الأول. والإنسان وإن كان يشترك مع الحيوانات والنباتات في وجود النفس، لكنّه الوحيد من بين جميع الموجودات في عالَم ما تحت القمر الذي يمتلك عقلاً(3). فالنفس الإنسانية هي صورة الجسد ولها قوى متعدِّدة، وأول ما يحدث فيها من قوى، هي القوَّة الغاذية التي تحفظ نوع الإنسان، وبها ينمو ويحيا، وهذه القوة, منها ما هو رئيس, ومنها ما هو خدم, والقلب هو العضو الرئيس في البدن, يليه الدماغ, فهو أيضا عضو رئيس لسائر الأعضاء

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص70-71.

(2)- المصدر نفسه، ص 71.

(3)- انظر، عاتي، إبراهيم، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية...نموذج الفارابي** 92-94، وكذلك ص 101.

ومرؤوس للقلب، فهو يخدم القلب بأن يجعل حرارته معتدلة، وبقية الأعضاء خادمة له، فالمثانة مثلاً تخدم الكلية, والكلية تخدم الكبد, والكبد يخدم القلب, وهكذا توجد سائر الأعضاء، فلكلٍّ منها وظيفته التي وُجِدَ من أجلها ويؤديها على أفضل ما يمكن. وهناك قوى أخرى للنفس الإنسانية، هي الحاسَّة، والنزوعيّة، والمتخيّلة، والناطقة. فالقوَّة الحاسَّة يستشعر الإنسان بواسطتها محيطه الخارجي من الحرارة والبرودة والطعم والرائحة والصوت والألوان، ويحدث مع الحواس نزوع النفس إلى شيء تشتاقه أو تكرهه، أما القوَّة المُتخيِّلة فتقوم بوظيفة حفظ صورة المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركيبها وتفصيلها إلى تفصيلات بعضها صادقة وبعضها كاذبة، ويقترن بها نزوع إلى ما تتخيَّله، وأخيراً القوَّة الناطقة، التي بواسطتها يعقل المعقولات، والتمييز بين الجميل والقبيح، وحيازة الصناعات والعلوم، ويقترن بهذه القوَّة نزوع إلى ما يعقله. فالقوّة الحاسة، خدمها الحواس الخمس، وأما المُتخيِّلة فهي واحدة، وهي حاكمة على المحسوسات، وأما الناطقة فهي رئيسة لجميع القوى الأخرى، وأما النزوع فيكون إما إلى علم أو عمل، والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوَّة النزوعية، وهي قوى متفرِّقة في أعضاء البدن. والعلم يكون بالقوَّة الناطقة أو المُتخيِّلة أو بالإحساس، فإن كان النزوع إلى العلم من خلال الناطقة، يكون الفعل شوقاً بقوَّة أخرى هي القوَّة الفكرية، وإن كان عن طريق المُتخيِّلة يكون الفعل رجاء أو تمنِّياً أو خوفاً أو أملاً، وإن كان النزوع إلى علم شيء ما يُدرك بالإحساس، يكون الفعل مُركَّباً من فعل بدني وفعل نفسي. فهذه القوى الحاسة, والمتخيلة, والناطقة, والنزوعية, هي قوى النفس الإنسانية[(1)].

وهكذا فإن هذه القوى بهذا الترتيب والتنظيم تجعل الإنسان قادراً على التصرُّف في الطبيعة والتحكم بمجريات الأمور، وإنجاز الأعمال على الوجه الأكمل، وبهذه القوى التي تميِّزُه عن غيره من الكائنات، يبدو الإنسان صورة مصغَّرة للكمال الموجود في الكون بأكمله، أي يرى فيه بهاءه وزينته وجماله ويُدرِكُ خيريته.

6-2: نظرية المعرفة:

إنَّ نظرية الفيْض، ذات شقين رئيسين: ففي الجانب الأول، هي عملية انطولوجية تعتمد في تفسير الوجود على الانتقال من الجدل الهابط من العلَّة إلى المعلول أو من الواجب إلى الممكن،

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 87-100.

أي من خلال تأمُّل فكرة الوجود نفسها (الوجود المحْض)[1]، فيثبت الفارابي بذلك أنَّ عالَم ما فوق القمر العقلي، هو سببٌ في وجود عالَم ما تحت القمر المادِّي، ومن جهة ثانية، هي عملية ابستمولوجية معرفية، تعتمد على العقل، كمبدأ أساسي للمعرفة عن طريق الانتقال إلى الجدل الصاعد من الأدنى إلى الأعلى، أي من شوق المادَّة للاتصال بالعالَم العقلي، وهو ما يتمُّ للإنسان عندما يتجرَّد ويسمو على كل ما هو مادِّي، فيتحقَّق له الاتصال بالعقل الفعَّال، ويصبح في مرتبة العقل الفعَّال، فيصل إلى أقصى مراتب الكمال[2]، وتتحقَّق له السعادة القصوى من إدراكه الكمال الذي كان من نصيب هذا العالَم؛ فجعله أفضل عالَم ممكن.

وهذا ما يقصده الفارابي بقوله: "لك أن تلحظ عالَمَ الخلْق، فترى فيه إمارات الصَنْعَةِ، ولك أن تُعْرِضَ عنه، وتلحظ عالَمَ الوجودِ المحْض، وتعلم أنه لابد من موجودٍ بالذات، وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالَم الخلْق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالَم الوجود المحض، فأنت نازل، تعرف بالنزول أنَّ ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أنَّ هذا هو ذا"[3]، ويستشهد الفارابي بهذا الصدد بالآية الكريمة: **(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)**، (سورة فُصِّلت، رقم: 41، الآية: 53)، كدليل على أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن.

وإذا كان عالَمنا هو أفضل عالَم ممكن، فلأنَّه عند الفارابي قائم على نظام عقلاني، وتتجلَّى فيه الحكمة التامَّة والخير التام. أما معاني العقل، عند الفارابي، فأولها: "الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنَّه عاقل"[4] أي هو المعنى الشائع والمتعارف عليه بين الناس، ففلان عاقل بمعنى أنه يفعل الخير ويتجنب الشرور، وثانياً: "العقل الذي يردده المتكلِّمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبُه العقل أو ينفيه العقل"[5]، والمقصود بذلك الآراء المشتركة عند الجميع،

---

(1)- أنظر، عاتي، إبراهيم (1993)، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية...نموذج الفارابي**، ص 77-78.

(2)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 31-32.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ـ فصوص الحكم**، ص 6.

(4)- الفارابي، أبو نصر (1938)، **رسالة في العقل**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 3.

(5)- المصدر نفسه، ص3.

أو بتعبير الفارابي"المشهور في بادئ رأي الجميع"(1)، وثالثاً: ما ذكره أرسطو في كتابه البرهان، وهو، أنَّ العقل "قوَّةُ النفسِ التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدِّمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت"(2)، والمقصود بها مبادئ العلوم النظرية التي تحصل للإنسان من غير تعلم أو اكتساب، ورابعاً: ما ذكره أرسطو في كتابه الأخلاق، وهو "جزء النفس الذي يحصل فيه بالمواظبة على اعتياد شيء شيء مما هو في جنس جنس من الأمور وطول تجربة"(3)، والمقصود به المعارف التي تحصل للإنسان بطول التجارب والاكتساب مع تقدُّم العمر. وخامساً: ما ذكره أرسطو في كتاب النفس، والذي جعل العقل فيه "على أربعة أنحاء: عقل بالقوَّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، والعقل الفعَّال"(4). فعمليةُ المعرفةِ عند الفارابي لا تتم للإنسان إلا بواسطة تدخل عامل خارجي، هو العقلُ الفعَّالُ، ووظيفته هي "العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوى، وذلك بأن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعَّال"(5)، فحسب نظرية الفيْض، لهذا العقل، أي الفعَّال، دوران أساسيان انطولوجي وابستمولوجي في الوقت ذاته، فيكون بذلك حلقة الوصل بين العالَمين العقلي والمادي، فيهب الصور للمواد من جهة، ويفيض بالمعلومات من جهة أخرى، وبذلك يبلِّغ الإنسان أقصى مراتب الكمال، وهي السعادة القصوى. أما كيف يتم ذلك، فإنَّ العقل الإنساني يكون في بدايته عقلاً بالقوَّة أو هيولانياً، فهو يشبه عقل الطفل أو إن شئت هو كالصفحة البيضاء الخالية من الصور والمعلومات، فهو مجرَّد استعداد فطري لتلقي المعرفة التي تأتيه من الخارج، وبتعبير الفارابي"هيئة ما في مادَّة معدَّة لأن تقبل رسوم المعقولات"(6)، ويذكر في موضع آخر، أنَّه "نفس أو جزء نفس أو قوَّة من قوى النفس أو شيء

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل**، ص8.

(2)- المصدر نفسه، ص8.

(3)- المصدر نفسه، ص 9.

(4)- المصدر نفسه، ص12.

(5)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 32.

(6)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 101.

ما ذاته معدَّة أو مستعدَّة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادِّها"[1]، فهو مستعدٌّ وجاهزٌ لاستقبال المعرفة، لكنه لا يستطيع ذلك لوحده، بل لا بدَّ له من فاعل، وهو العقل الفعَّال، الذي "جوهره عقلٌ بالفعل، ومفارقٌ للمادَّة؛ فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني، الذي هو بالقوَّة عقلٌ, شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر"[2]، وهذا التشبيه الذي يورده الفارابي بين الشمس والعقل الفعَّال، يكمن في أنَّ الشمس عندما تعطي البصر ضوءاً، فتجعل العين مبصرة بواسطة النور أو الضوء بعد أن كانت غير مبصرة بسبب الظلام، وهذه العملية هي بالضبط ما يقوم بها العقل الفعَّال بالنسبة للعقل الهيولاني، فهو يعطي العقل الهيولاني شيئاً كالضوء ينقله بواسطته من القوَّة إلى الفعل، ومن الجهل إلى المعرفة، وبتعبير الفارابي: "كذلك العقل الفعَّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوَّة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل"[3]. وهذا هو سبب تسميته بالعقل الفعَّال، لأنه نقل العقل الهيولاني من القوَّة إلى الفعل، وليس ذلك فقط، بل إنَّه نقل المعقولات بهذه العملية من القوَّة إلى الفعل أيضاً، لأن العقل بالفعل، "ليس هو شيءٌ غير أنَّ المعقولات صارت صوراً لها على أنَّها هي بعينها تلك الصور. فإذن، معنى أنَّها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقول بالفعل، معنى واحدٌ بعينه، ولمعنى واحدٍ بعينه"[4]، وبهذا الشيء الذي يعطيه العقل الفعَّال للعقل الهيولاني "تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوَّة معقولة بالفعل، وبه يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوَّة عقلاً بالفعل، والكمال إلى أن يصير في قرب من رتبة العقل الفعَّال، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهياً بعد أن كان هيولانياً، فهذا هو العقل الفعَّال، ولهذا سُمِّي العقل الفعَّال"[5]. وعندئذ يصبح العقل الهيولاني الذي صار عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوَّة، قادراً على انتزاع الصور من المواد، والمعقولات تصبح معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوَّة.

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل**، ص 12.

(2)- الفارابي، أبو نصر، آراء **أهل المدينة الفاضلة**، ص 102.

(3)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل**، ص27.

(4)- المصدر نفسه، ص16.

(5)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 36.

ويشبَّه الفارابي هذه العملية بشمعة نُقِشَ فيها نَقْشٌ، فالشمعة هي المادَّة، والنقش هو الصورة، وكلاهما، أي الشمعة والنقش، حالاًن في بعضهما دون انفصال لأحدهما عن الآخر، بحيث لا نستطيع أن نميز ماهية الواحدة عن الأخرى، وبهذا التشبيه يبين أنَّ عملية الإدراك والمعرفة تتم حين ينتقل العقل من القوَّة إلى الفعل، والمعقولات من القوَّة إلى الفعل. وعندها تصبح المعقولات بالفعل إحدى موجودات العالَم، وتصبح قادرةً على أن تُعقل مرة ثانية. ولكن العقل بالفعل هو فقط عقلٌ بالفعل للصورة المعقولة التي حصلت له، لا لغيرها من بقية الصور، فهو لبقية الصور ما زال عقلاً بالقوَّة، فإذا حصلت باقي صور المعقولات، صار عقلاً بالفعل للمعقولات كلها، وهو بهذه العملية لم يعقل شيئاً آخر غير ذاته، التي هي عقل بالفعل ومعقول بالفعل، فهو في هذه المرحلة ليس عقلاً هيولانياً ينتزع الصور من موادِّها، بل هو عقل يعقل المعقولات من حيث هي عقل بالفعل ومعقول بالفعل، وعندما يصل إلى هذه المرحلة التي يعقل فيها ذاته وصور المعقولات المجرَّدة عن المادَّة، يصبح العقل بالفعل عقلاً مُستفاداً(1). وبتعبير الفارابي: **"**فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنَّا نقول أولاً، إنه العقل بالفعل، هو الآن العقل المستفاد**"**(2). فالعقل المستفاد إذن، هو مَرْتَبَةٌ عليا من النفس الناطقة، عندما يمتلك القدرة على المعرفة حدساً وإشراقاً وإدراك الصور العقلية المجرَّدة دون وساطة الحس(3). **"**وإذا حصل في القوَّة الناطقة عن العقل الفعَّال ذلك الشيء، الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ، عن التي هي محفوظة في القوَّة المتخيِّلة معقولات في القوَّة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أنَّ الكل أعظم من الجزء، وأنَّ المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية **"**(4).

فالعقل بالقوَّة (الهيولاني) يتلقى هذه الإضاءة، من العقل الفعَّال، فيستطيع بواسطتها إدراك المعقولات، وأول فئة من هذه المعقولات، هي المبادئ الأولى الحاصلة عن قوَّة الإحساس ثم

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل**، ص 12-20.

(2)- المصدر نفسه، ص 20.

(3)- انظر، كوربان، هنري (1998)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ص 248.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 103.

استقرَّت في القوة المتخيلة، ثم أصبحت قابلة للإدراك، وهذه المبادئ تنقسم بدورها إلى ثلاثة أصناف[1]: منها ما يتعلق بالمعرفة الخُلُقية، أو المعرفة الميتافيزيقية، أو المعرفة الهندسية العلمية[2]، وكلٌّ واحدٍ منها يشكِّل مادَّة للعقل الذي يليه، وصورة للعقل الذي يسبقه[3]، فالعقل المستفاد يشكل صورة للعقل بالفعل، ومادَّةً وموضوعاً للعقل الفعَّال، والعقل بالفعل يشكل صورة للعقل الهيولاني، ومادَّةً وموضوعاً للعقل المستفاد، ثم تبدأ الصور بالانحطاط عندما نصل إلى العقل الهيولاني وما دونه من القوى النفسانية، ثم بعد ذلك الصور الطبيعية، ويستمر الهبوط حتى نصل إلى صور الاسطقسات، وهي أخس الصور في الوجود، ومادَّتها وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادَّة الأولى. فإذا ارتقينا من المادَّة الأولى يبدأ التدرُّج صعوداً حتى نصل إلى العقل المستفاد، والى حدٍّ تنتهي عنده الصور المادِّية، فإذا استمر الترقِّي في الوجود نصل إلى مرتبة العقل الفعَّال[4].

وبذلك جعل الفارابي من المعرفة والعلم، حلقة الاتصال بين العالَم العلوي والعالَم السفلي، فكلما اتسعت دائرة المعقولات في عقل الإنسان، وَسَمَت روحُه إلى مرتبة العقول المُفارقة، تتحقق أكبر درجة من المعرفة، وهي المعرفة النظرية الميتافيزيقية، ويكون ذلك عندما يصل الإنسان إلى مَرْتَبَةِ العقل المستفاد، فيصبح قادراً على تلقي الأنوار الإلهية، وهذه المعرفة الميتافيزيقية، هي أسمى غاية ينشدها الإنسان، وبالوصول إليها تتحرر النفوس من كلِّ ما يتعلق بأدران المادَّة، وتتحقَّق السعادة القصوى؛ وهي الخير المُطلق، ويتحقَّق أفضل عالَم ممكن[5].

وهكذا، يكون العقل الفعَّال من جهة والعقل المستفاد من جهة أخرى، حلقة الوصل ما بين عالَم ما فوق القمر وعالَم ما تحت القمر، فيربط الفارابي العالَم بشقَّيه، ككائن عضوي واحد، يجري كلُّ شيء فيه بمنتهى العقلانية والتدبير والحكمة، وفي نظام دقيق مّتدرِّج مُدهش يشرف فيه

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص102-103.

(2)- انظر، فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 170-171.

(3)- انظر، مطر، أميرة (1996)، **الفكر الإسلامي وتراث اليونان**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 57.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل**، ص 22-24.

(5)- انظر، مدكور، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ج1، ص 40-45، وكذلك ص 76-80.

الأعلى على الأدنى، ويستجيب فيه الأدنى للأعلى(1)، وتترتَّبُ الموجوداتُ وتنتظم في تآلف وترابط مع بعضها بعضاً في الكونِ، تشد بعضها بعضاً، كما يرتبطُ الناسُ برباط المحبَّة فيما بينهم، "فإذا حصلت الموجودات مُرتَّبةً في مراتبها، أن يأتلف ويرتبط وينتظم ارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة، وتحصل كشيء واحد"(2)، وبذلك يتحقَّق الكمال الذي يستحِقُّه العالَم، وتتحقَّق السعادة القصوى.

7-2: السعادة:

العقل إذن، هو طريقُ السعادةِ أو الخيرِ، وغايةُ الغاياتِ، بل هو طريق الوصول إلى إدراك هذا العالَم في صورته التامَّة، وذلك عندما يتصل الإنسان بالعقل الفعَّال، بأن "تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادَّة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمادَّة، وان تبقى على تلك الحال دائماً أبداً"(3)، ولما كانت السعادة هي الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان، وهي التي ينبني عليها أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، فلا بدَّ من توضيح مفهوم السعادة عند الفارابي. ويعرِّفها الفارابي بأنَّها "غاية يتشوَّقُها كلُّ إنسان، وأنَّ كلَّ من ينحو بسعيه نحوها؛ فإنما ينحوها على أنَّها كمالٌ ما"(4)، وعلى ذلك فالسعادة هي كمال وغاية وخير يتطلع الإنسانُ للوصول إليها، ولا يتطلع إليها، إلا لأنَّها خيرٌ ما، وكلُّ خيرٍ إنما يفضِّله الإنسانُ ويسعى للوصول إليه، لذلك فالسعادةُ هي أعظم الخيرات، لأنَّ الإنسان لا يتطلع إليها إلا لذاتها، لا لأجل شيء آخر غيرها، فهي "من بين الخيرات أعظمها خيراً، ومن بين المؤثَرات آثر وأكمل من كلِّ غاية سعى الإنسان نحوها"(5)، فهناك من الأشياء ما يطلبها الإنسان، ولكن لكي توصله إلى شيء أو هدف آخر،

---

(1)- مرحبا، محمد عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، م1، ص 432.

(2)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص57-58.

(3)- المصدر نفسه، ص 105.

(4)- الفارابي، أبو نصر (1987)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق: د.سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية، ص 177.

(5)- المصدر نفسه، ص 178.

لكن السعادة عندما نصل إليها، فإننا لا نبحث عن شيء آخر من ورائها،"فإذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها، ظهر بذلك أنَّ السعادة تؤثَر لأجل ذاتها، ولا تؤثَر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، فتبين من ذلك أنَّ السعادة، هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها"[(1)]، أي إننا عندما نصل إلى السعادة نكتفي بها، وعندما نحصل عليها لا نحتاج إلى غيرها، "وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء أن يكون مكتفياً بنفسه"[(2)]. والدليل على ذلك، أنَّ هناك من يرى أنَّ السعادة هي اللذّة أو الرئاسة أو العلم أو غيرها، وكلٌّ واحد من هؤلاء يرى في الذي يراه أنَّه هو السعادة، يراه هو الأعظم خيراً والأكمل، فمرتبة السعادة في الخيرات، هي هذه المرتبة، أي أنَّها نهاية الكمال الإنساني، الذي يؤدي إلى اتصال الطبيعة أو عالَم ما تحت القمر، بالعالَم العلوي أو عالَم ما فوق القمر. والطريق للوصول إلى السعادة حسب رؤية الفارابي يتم بأحد ثلاثة طرق: إما بالأفعال، أو عوارض النفس، أو التمييز بالذهن، فالأفعال البدنية، كالقيام والقعود والمشي، إذا كانت جميلة تكون ممدوحة، وإذا كانت قبيحة تكون مذمومة، وكذلك عوارض النفس، كالشهوة والفرح والغضب وأشباه ذلك، تكون ممدوحة إذا كانت وفق ما ينبغي، ومذمومة إذا كانت على غير ما ينبغي، والتمييز الذهني يكون ممدوحاً إذا كان جيّداً، ومذموماً إذا كان رديئاً، أي إذا أوصلنا إلى الحق أو القدرة على التفريق بين الحق والباطل، فهو جيّدٌ، وبعكسه يكون رديئاً. وهذه الطرق الثلاثة لكي توصلنا إلى السعادة، لا بدَّ لها من شروط ثلاثة أيضاً، وهي أن عوارض النفس والأفعال الجميلة وجودة التمييز، تكون بحرية واختيار في بحثنا عن السعادة، وأن يكون قائدنا في هذه الأمور الثلاثة هو السعادة لأجل ذاتها، ولا نبحث عن شيء آخر غيرها، وان تكون أفعالنا وعوارض أنفسنا وجودة تمييزنا في بحثنا عن السعادة في كلِّ وقت من الأوقات. وإذا فقد شرط من هذه الشروط يكون عكس السعادة، وهو الشقاوة[(3)]. ويرى الفارابي أنَّ في الإنسان قوَّة فطرية تجعل أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه على ما ينبغي، وبهذه القوَّة نفسها تكون هذه الثلاثة على غير ما ينبغي، أي أن هذه القوَّة تمكِّن الإنسان من فعل الأفعال الجميلة أو الأفعال القبيحة على السواء، فإمكانية فعل الجميل أو القبيح ممكن بواسطة هذه القوَّة الفطرية التي لا تحصل للإنسان بالاكتساب، ولكن هناك قوَّة أخرى

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ص 179.

(2)- المصدر نفسه، ص179-180.

(3)- المصدر نفسه، ص 177-184.

تحصل للإنسان بالاكتساب، ولكنها تكون على أحد الأمرين، إما جميلاً فقط، وإما قبيحاً فقط، فتكون أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه، إما على ما ينبغي أو على غير ما ينبغي، أي إن إمكانية فعل الجميل لا يقابلها إمكانية فعل القبيح، والعكس بالعكس، وهذه الحال التي يكون بها الإنسانُ على هذا النحو تنقسم إلى قسمين: إما أن يكون التمييز جيداً فقط، وإما رديئاً فقط، والأفعال وعوارض النفس تكون إما جميلة فقط، وإما قبيحة فقط، والتمييز عندما يكون على جودة يُسمَّى قوَّة الذهن، وعندما يكون على رداءة يُسمَّى البلادة، والأفعال وعوارض النفس عندما تصدر عن الإنسان بصورة جميلة تُسمَّى الخُلُق الجميل، وعندما تصدر بصورة قبيحة تُسمَّى الخُلُق القبيح. وعندما يكون خُلُق الإنسان جميلاً، أي بأفعاله وعوارض نفسه، تتحقَّق السعادة، وتتحقَّق السعادة كذلك عندما تكون قوَّة الذهن مَلَكَةً، أي بمعنى أن تكون قوَّة الذهن على الدوام وباستمرار دون أن تزول[1]، "فالخُلُق الجميل وقوَّة الذهن هما جميعاً الفضيلة الإنسانية من قِبَل أنَّ فضيلة كلِّ شيء هي التي تُكْسِبُه الجودة والكمال في ذاته وتُكْسِبُ أفعالَهُ جودةً"[2]. فإذن الخُلُق الجميل وقوَّة الذهن برأي الفارابي هما ما يبقيان الذات الإنسانية والأفعال الإنسانية على الكمال، ومتى حصل ذلك أصبح الإنسان فاضلاً، وأفعاله وتصرفاته محمودة، وبتعبير الفارابي: "وهذان جميعا هما اللذان إذا حصلا لنا جعل لنا الجودة والكمال في ذواتنا وأفعالنا، فبهما نصير نبلاء وأخياراً فاضلين، وبهما تكون سيرتنا في حياتنا سيرة فاضلة، وتصير جميع تصرفاتنا تصرفات محمودة[3]. ولا تتحقَّق السعادة في نظر الفارابي إلا بالاجتماع، لأن الإنسان مفطور على حاجته للآخرين حتى يبلغ أفضل كمالاته، ولا يستطيع أن يقوم بذلك منفرداً لوحده، بل لا بدَّ له من الاجتماع، "فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جُعِلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين"[4]. والاجتماعات منها ما هي كاملة، ومنها غير كاملة، والكاملة عظمى، ووسطى، وصغرى، فهي لا تختلف عن التجمعات العالمية والإقليمية والمحلية في عُرفنا اليوم، وبتعبيره:" فالعظمى، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى،

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ص 184-189.

(2)- المصدر نفسه، ص 189.

(3)- المصدر نفسه، ص 189-190.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 117.

اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمـة"[1]، أما غير الكاملة، فهو كاجتماع أهل القرية والمحلة والسّكك وأصغرها اجتماع أهل المنـازل. لقد أراد الفـارابي أن يجعـل مـن التعـاون والاجتمـاع البشـري سـبباً فـي تحصـيل الخيـر والكمـال والسعادة، وهذا ما يتحقَّق بالمدينـة الفاضـلة، "فـالخير الأفضـل والكمـال الأقصـى إنمـا ينـال أولاً بالمدينـة، لا بالاجتمـاع الـذي هـو أنقص منهـا"[2]، وبـذلك تكـون المدينـةُ فاضـلةً عنـدما يكـون اجتماعها من أجل تحقيق السعادة، "فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به التعاون على نيل السعادة، هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مُدُنُها كلُّها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة "[3].

ويجعـل الفـارابي مـن الترتيـب والتنظـيم الموجـود فـي الكـون مقـابلاً لـه فـي التنظـيم الاجتمـاعي والسياسي الإنساني، وما دام التنظيم الكوني يبدأ بالسبب الأول، الـذي هـو علَّـة الوجـود والكمـال الموجـود فــي العــالَم، فـإنَّ الفـارابي يعطــي لـرئيس المدينــة مــا يشـبه دور السـبب الأول فــي الكون،"ومـدبِّرُ تلـك المدينـة شـبيهٌ بالسـبب الأول الـذي بـه وجـود سـائر الموجـودات"[4]، وهـذا الرئيس من المدينـة بمنزلـة القلـب مـن الجسـد، فكمـا أنَّ القلـب يـدبِّر الجسـد، فكـذلك الـرئيس يـدبِّر المدينة الفاضلة، وهذا الرئيس ليس أي إنسان اتفق، "وإنما يكون ذلك الإنسان إنسـاناً قد أُستُكمِل فصـار عقلاً ومعقولاً بالفعل"[5]، ولا يستطيع أن يصـل إلـى ذلـك كلُّ مـن أراد، وإنمـا مـن ارتقـى إلــى الاتصــال بالعقـل الفعَّــال، وذلـك بطـريقتين، إمـا بالعقـل والمُخيِّلـة، وإمـا بالتأمـل والإلهـام، والمُخيِّلة لها ميزة الاتصال بالعقل الفعَّال في حال اليقظة وفي حال النوم؛ فإذا كانت المُخيِّلـة فـي إنسان ما قوية وكاملة جداً، فإنه يرى في النـوم لاتصـاله بالعقل الفعَّـال صـوراً فـي غايـة الجمـال والكمال، لأن القوَّة المُتخيِّلة تكون قد تحلَّلت من خدمتها للقوَّة الناطقة، ومما تورده الحواس عليها

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 117.

(2)- المصدر نفسه، ص 118.

(3)- المصدر نفسه، ص 118.

(4)- الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص 84.

(5)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 123.

فـي اليقظـة، ولكـن هنـاك نوعـاً مـن النـاس تكـون لديـه القوَّة المُتخيِّلـة فـي غايـة الكمـال، فيتحقَّق الاتصال بالعقل الفعَّال في حال اليقظـة، فيتلقـى الجزئيـات الحاضـرة والمستقبلية وسـائر الأشـياء الشريفة، ويراها، وهؤلاء هم الأنبياء، الذين يصلون بهذه القوَّة المتخيِّلة إلى أكمل المراتب التـي يمكن أن يصل الإنسان إليها[1]، وهناك نـوع آخر أيضـاً يصـير العقل فيـه عقلاً ومعقولاً بالفعل فيصـبح عقـلاً مسـتفاداً، وعنـدها يسـتطيع أن يتلقـى الفـيض مـن الله بواسـطة العقـل الفعَّـال، الـذي يفيضـه إلى العقل المنفعل بتوسُّط العقل المستفاد، فيكون بذلك حكيما فيلسوفاً، وعندها تكتمل نفسه باتحادها بالعقل الفعَّال، وهذا الإنسان هو الذي يستطيع الإرشاد على السعادة وعلى الأعمال التي توصل إلى السعادة"[2]، وبذلك يسهم الإنسان في تحقيق أفضل عالَم ممكن. ويشير الفارابي إلـى مدن أخرى مضادّة للمدينة الفاضلة، وهي: المدن الجاهليّة، والفاسقة، والمُبدِّلة، والضّالة، وهناك نوائـب أو نوابـت المـدن. فأمّـا الجاهليّـة: فـلا يعـرف أهلهـا السّـعادة، ولـم تخطـر ببـالهم، حتـى لـو أُرشِـدوا إليهـا لـم يفهموهـا ولـم يعتقـدوا بهـا، لأن السـعادة عنـدهم هـي الملـذات وسلامــة الأبـدان، واليسار والتّمتّع باللّذات[3].

8-2: العنـاية الإلـهية:

لقد رسم الفارابي صورة للكون كوحدة مترابطة ترابطاً عضوياً، ينتظم فيها العالم بشقيه الأعلـى والأدنـى فـي إطـار النظـام الكلـي، علـى غايـة الإتقـان والعقلانيـة والحكمـة والعنايـة الإلهيـة حتـى أصغر جزئياته. وهذه العناية، هي كلية وجزئية في آن معاً، فلو تـدبّرنا أمـور الكـون العظـيم فـي جملتها، وفـي أدق تفاصـيل أجزائـه الصـغيرة لوجـدنا هـذه العنايـة باديـة ملامحهـا فـي الكـون،"لأن البـاري، جل جلاله، مُدبِّر جميع العالَم، لا يعـزب عنـه مثقـال حبَّـة مـن خـردل، ولا يفـوت عنايتـه شيئاً من أجزاء العالَم"[4]، ويتعهد الله بعنايته الموجودات في كلِّ وقت من الأوقات، حتـى يتحقق أفضل عالَم ممكن، وهذا النظام المحكم الدقيق الذي يتجلى فيه الإتقان والعقلانية، يظهر بوضوح

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 114-115.

(2)- المصدر نفسه، ص 120-126.

(3)- المصدر نفسه، ص 131-136.

(4)- الفـارابي، أبـو نصـر (1986)، **الجمـع بـين رأيـي الحكيمـين**، قدّم لـه وعلّق عليـه: د.ألبيـر نصـري نـادر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 103.

وجلاء في نظام السماء والأفلاك والشمس والقمر والنجوم والكواكب والأرض والنبات والحيوان، بل في الإنسان نفسه، وما يدل كمثال حي على أنَّ هذه العناية الكلية تحيط بكل جزء من جزئيات الكون، هو "أنَّ كلَّ شيء من أجزاء العالَم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدلُّ عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية"(1)، فكلُّ شيء قد وُضِع على الصورة التي لا يكون قوامه إلا بها، ويرجع ذلك كلُّه إلى علَّة دبَّرته على غاية الإحكام والإتقان، وعلى أحسن ما يمكن.

9-2: تفسير الشر:

ما دامت العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء، وتدبِّر أجزاء العالم، فما تفسير وجود الشرور في هذا العالم؟! يرى الفارابي: "إنَّ لله عنايةً محيطةً بجميع الأشياء ومتصِّلةً بكلِّ أحد. وكلُّ كائنٍ فبقضائه وقدره، والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن هذه الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بدَّ لها من الشر. والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات. والشرور محمودة على طريق العَرَض، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة"(2). ويؤكد مرّة أخرى:- "إن الخير والنظام المقصود بالذات، فأما الشّر فإنَّه لاحق لأمور لم يكن بدٌّ من وجودها وعلى سبيل العَرَض لكونها خيراً، ولم يكن من اتِّباع البشر لها" (3)، و"الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، والشّر عَدَمُ ذلك الكمال"(4)، ومن هذه النصوص نستنتج أنَّ الشّر لازمٌ، ولا بدَّ منه لنظام الخير الكلِّي في العالَم، ولولا ذلك لحُرم الناسُ من خيرٍ كثيرٍ في الوجود، لا يمكن أن يحصلوا عليه دون أن يكون فيه نسبةٌ ولو قليلة من الشِّر، لأن هذا الشّر هو شرٌّ عَرَضيٌّ، وليس مقصوداً بالذات، ومن يتوهَّم أنَّ ما يراه شروراً، فهو لا يُدرك قيمتها الحقيقية، لأنه بفقدانها نكون قد خسرنا خيراً كثيراً. أما سبب هذا الشّر، فهو المادَّة الأولى لأنها أخس الموجودات، وهي في

---

(1)- الفارابي، أبو نصر، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص 103.

(2)- الفارابي، أبو نصر (1892)، **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية-عيون المسائل،** تحقيق:فرديريك ديتريشي، ليدن، ص18.(نقلاً عن، عاتي، إبراهيم، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية...نموذج الفارابي**، ص234).

(3)- الفارابي، أبو نصر، **رسائل الفارابي ــ الدعاوي القلبية**، ص11.

(4)- الفارابي، أبو نصر (1926)، **رسائل الفارابي ــ التعليقات**، ص11.

آخر سلَّم الفيض، ولكن لو لم يوجدها الله لما وُجدت بقية الموجودات كالنبات والحيوانات بل الإنسان نفسه، وبذلك فإن الشّر محصور فقط في عالم الكون والفساد، أي فيما دون فلك القمر، أما عالَم ما فوق القمر فلا يوجد فيه شر مُطلقاً. ومثال ذلك المطر والماء والنار؛ فلا أحد ينكر أن هذه موجودة على أصل الخير، ومن المتعذِر جداً، بل من المستحيل أن تقوم الحياة بدونها، لكن قد يحدث جراءها شرور بسيطة قياساً إلى الخير الكثير والمنافع الكبرى التي لا تستقيم حياة الكائنات إلا بها، فمثلا قد يغرق في الماء إنسان أو قد يحترق ثوب إنسان آخر بالنار، فهذا لا يؤدي إلى القول بأن الماء أو النار أو المطر شرور، لأنها خيرات كلِّية، والغرق أو الاحتراق شرور جزئية، والعبرة للنظام الكلي لا الجزئي[1]. وأخيراً، إذا كان ثمة انتقاد لنظرية الفيض بأنها تقدّم تبريراً للشرور والكوارث والمآسي على اعتبار أنها ضرورية لنظام الكون الكلي، وبأن الشر عَرَضي لابتعاده عن مركز الإشعاع، أو النور الإلهي، فإنَّ رؤية الفارابي جاءت تفاؤلية في نظرتها للعالم والإنسان والمجتمع، وأنَّ العالم يسوده النظام والتناسق والعقلانية، والإنسانُ كلُّ الطرقِ مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة والاتصال بالعقل الفعَّال حتى بلوغ السعادة القصوى، فيتحقق له وبه أفضل عالَم ممكن[2].

---

(1)- انظر، عفيفي، زينب، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، ص 294-296.

(2)- انظر، الجبوري، نظلة، **الفلسفة الإسلامية**، ص 97. وكذلك، عاتي، إبراهيم، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية...نموذج الفارابي**، ص 233-235.

- ابن سينـا

- المبدأ الأول

- الصفات الإلـهيـة

- عالم ما فوق القمر (العقول المفارقة، والنفوس الفلكية، الأجرام السماوية)

- عالم ما تحت القمر (الأسطقسات الأربعة ومركَّباتـها)

- الإنسان

- العنايـة الإلـهيـة

- وجود الشّر في العالم

3- **ابن سينا**[1] (ت:428هـ/ 1038م):

يتابع ابنُ سينا الفارابيَ في الأخذ بنظريةِ الفيضِ أساساً لتفسير نشأة الكون وصدور الموجودات المتكثِّرة عن الواحد، ويعني بالفيض:**"**فعلُ فاعلٍ دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل**"**[2]، ويقرن ابن سينا بين مفهوم الفيض ومفهوم الإبداع، إذ يعرِّف الإبداع، بأنَّه، "إدامة تأييس ما هو بذاته ليس، إدامة لا تتعلَّق بعلَّة غير ذات الأول، لا مادَّة، ولا آلة، ولا معنى، ولا واسطة**"**[3]، وما نستخلصه من هذين التعريفين، ما يلي: أولاً: أنَّ الفاعل وهو الله، فعلُه أزلي دائم. ثانياً: أنَّ الفعل، وهو العالَم وما فيه من الموجودات، لا يتعلَّق باستخدام مادَّة أو آلة؛ كالأعضاء، أو بتوسط حركة أو زمان، بل متعلِّق بذات الفاعل فقط. ثالثاً: أنَّ الفاعل لا يبتغي من وراء هذا الفعل غاية أو منفعة أو استكمالاً ما، وإنما فقط طبيعته الخيِّرة اقتضت صدور الفعل عنه، فالعالَم وما فيه من موجودات صدرت بموجب هذا الإبداع والفيض الإلهي. وتنقسم الموجودات عند ابن سينا إلى قسمين: الأولى موجودات مفارقة للمادَّة، وليس من شأنها أن تحلَّ في أجسام، وهذه هي: المبدأ الأول، وهو الله، وهو أشرف الموجودات، يليه عقلُ الكلِّ، والمقصود به جملة العقول المفارقة كأنَّها شيء واحد، ثم نفسُ الكلِّ، وهي الأنفس المحرِّكة للسماويات كأنَّها شيء واحد. أما القسم الثاني، فهي: الأجسام الأثيرية، وهي الأجرام السماوية، ثم الأجسام الاسطقسية، وهي: التراب والماء والهواء والنار، وأخيراً الأجسام المتكوِّنة، وهي: المعادن، والنبات والحيوان، والإنسان[4].

1-3: المبدأ الأول:

يرى ابن سينا أنَّ خلق العالَم صدر عن الله بطريقة الفيض، ولكنَّ ابن سينا أراد قبل ذلك أن

---

(1)- أبو علي الحسين بن سينا، الملقَّب بالشيخ الرئيس، ولد عام 370 هـ /980م، بأفشنه من قرى بخارى، وتوفي بهمدان، أشتهر كطبيب وفيلسوف. ومن أشهر كتبه: الإشارات والتنبيهات، والشفاء، والنجاة وغيرها.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين (2002)، **كتاب التعليقات**، تحقيق: الدكتور حسن مجيد العبيدي، بغداد: بيت الحكمة، ص292.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1984)، **المبدأ والمعاد**، حرره: عبدالله نوراني، طهران: معهد الدراسات الإسلامية، ص 77.

(4)- المصدر نفسه، ص 74.

يثبت وجود الصانع أولاً، ثم الاستدلال بوجوده على وجود المصنوع ثانيا، وهو ما يعرف بالدليل الانطولوجي، أو الاستشهاد بوجود الخالق على وجود الخلق. إن نقطة البدء في ذلك هي أنَّ الموجود لا يطلق على المحسوس فقط، بل وعلى المعقول أيضاً، فالشيء "يكون إما موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً"(1). فنحن ندرك معنى الإنسانية، وهي من المعاني الكلية، وهي غير موجودة وجوداً فعلياً، لكننا لا نشك أنَّها تنطبق على زيد أو عمرو، بمعنى أنَّه موجود، كذلك نستطيع أن نتصوُّر مُثلَّثاً يتكون من سطح وأضلاع، وهما يشكلان مادَّته وصورتَه، دون أن يكون له وجودٌ بالفعل(2)، فالوجودُ يُطلَقُ على المحسوس والمعقول، لكنَّ هناك فرقاً بين الوجود الذهني والوجود العيني، فكلُّ ما يمكن تصوُّرُه ذهنياً قد يتحقَّق وقد لا يتحقَّق، أي أنَّ وجوده مستَقِلٌّ عن ماهيته ومنفصل عنها، وهذا هو حال جميع الموجودات في العالَم، ولكنَّ هناك موجوداً لا ينطبق عليه هذا الوصف، لأنَّ وجودَه هو ماهيته، وهو الله تعالى، وبتعبير ابن سينا: "إنَّ الأول(الله) لا ماهية له غير الإنِّية (الوجود)، وقد عرفت معنى الماهية، وبماذا تفارق الإنِّية فيما تفارقه في افتتاح تبياننا هذا. فنقول: إنَّ واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود"(3).فمعرفة الله إذن، لا تعتمد على الأمور الحسِّية، وإنما يكون بالاستدلال العقلي، وبتعبير ابن سينا، "إثبات المبدأ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدِّمات كلِّية عقلية، توجِبُ للوجود مبدأ واجب الوجود، وتمنع أن يكون متغيِّراً أو متكثِّراً في جهة، وتوجب أن يكون هو مبدأ للكل، وأن يكون الكلُّ يجب عنه على ترتيب الكل"(4). وبهذا التمييز بين الماهية والوجود نصل إلى أنَّ الموجودات تنقسم إلى: مَن تتحِّد فيه الماهية والوجود، وهو الله، ومن تنفصلان فيه، وهو العالَم. والموجود لا يخلو من حالين: إما أن يكون هناك سببٌ لوجوده، أو لا يكون، فإن كان هناك

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1960)، **الشفاء- الإلهيات، ج1**، راجعه وقدَّم له:د.إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص 32.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1985)، **الإشارات والتنبيهات، ج3**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ص7-15.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الشفاء- الإلهيات، ج2**، ص 344.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 21.

سببٌ في وجوده، فهو ممكن، سواء كان موجوداً في الأذهان، أو مُتحقِّقاً في الأعيان، لأنه إن تحقَّق في الأعيان فهو ما زال ممكناً، لكنَّه انتقل من القوَّة إلى الفعل فقط[1]، وهناك موجودٌ لا يكون لوجوده سببٌ؛ فهو واجب الوجود، وهو الله، ووجوده ضروري، ولا بدَّ من وجوده، إذ يترتب على عَدَمِهِ عَدَمُ كلِّ وجودٍ، وأما الممكنُ فلا ضرورة في وجودِه ولا في عَدَمِه، "فإنَّ الواجبَ الوجودِ هو الموجودُ الذي متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ، عَرَضَ منه مُحالٌ، وإنَّ الممكنَ الوجودِ هو الذي متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ أو موجوداً، لم يَعرِض منه مُحالٌ"[2]. وواجبُ الوجودِ بدورهِ ينقسم أيضاً إلى قسمين: واجبِ الوجودِ بذاتِهِ وواجبِ الوجودِ بغيرِهِ، فأما واجبُ الوجودِ بذاتِهِ، فيستحيلُ افتراضُ عَدَمِهِ، ويجبُ له الوجودُ من ذاته لا من شيءٍ آخر خارج عن ذاته، وأما واجبُ الوجودِ بغيرِهِ، فيحتاج إلى شيء آخر خارج عن ذاته أي (علَّة) توجبُ له وجوده، "مثل أنَّ الأربعةَ واجبةُ الوجودِ لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراقَ والإحراقَ واجبُ الوجودِ لا بذاته، ولكن عند فرض التقاءِ القوَّة الفاعلةِ بالطبعِ والقوَّة المُنفعلةِ بالطبع، أعني المُحرِقة والمُحتَرِقة"[3]، وحتى يخرج الممكن من القوَّة إلى الفعل لا بدَّ له من علَّة، فهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وبذلك ينتهي ابن سينا إلى إثبات واجب الوجود منطقياً، فإذا كان الموجودُ واجبَ الوجودِ بذاته، كان هو الله تعالى، وإذا كان واجباً بغيره، فلا بدَّ أن نتجاوزه حتى نصل إلى واجب الوجود بذاته[4]، وبتعبير ابن سينا: "لا شك أن هناك وجوداً، وكلُّ وجود فإما واجبٌ وإما ممكنٌ، فإن كان واجباً فقد صحَّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنَّا نبين أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"[5]، أي أن الواجبُ بغيره لما كان محتاجاً في وجوده إلى علَّةٍ سابقةٍ عليه، فمن غير الممكن أن تستمر سلسلة العلل إلى ما لا نهاية، فلا بد أنَّها منتهية عند طرف لا يستمدُّ وجوده من وجود سابق عليه، وإنّما وجوده بذاته من ذاته،

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1980)، **الرسالة العرشية**، مجلة معهد المخطوطات العربية، م (26)، ص 79-80.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص2.

(3)- المصدر نفسه، ص2.

(4)- أنظر، المرزوقي، جمال، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، ص 131-136.

(5)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص22.

وذلك هو الله. "فكلُّ سلسلة مُترتِّبة من عللٍ ومعلولات، مُتناهية أو غير مُتناهية، فقد ظهر أنَّها إذا لم يكن فيها إلا معلولٌ، احتاجت إلى علَّة خارجة عنها، لكنَّها تتصل بها لا محالة طرفاً. وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلولٍ، فهو طرفٌ ونهايةٌ، فكلُّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته"[1]. فإذن، هناك واجب الوجود بذاته، وهو الله، وهناك ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، وهو العالَم. وعن الأول، يصدر الثاني بالضرورة. فما هي صفات الأول، وكيف صدر العالَم عنه؟

2-3: الصفات الإلهية:

يسلك ابن سينا في موضوع الصفات طريقاً يجمع فيه بين السلب والإيجاب، لأنه يريد تنزيه الله عن مشابهة أي من مخلوقاته من جهة، وإثبات صفات الكمال له تعالى من جهة أخرى، "فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياءِ في معنى جنسي أو نوعي"[2]، ولذلك فإن واجب الوجود بذاته غير مقول على كثيرين، فهو واجب الوجود من جميع جهاته، فيكون غيرَ مركَّب، ويكون كذلك بسلب التجزؤ والانقسام عنه، ولأنَّ ماهيته هي إنِّيته، أي وجوده، فلا جنس له، وإذا كان لا جنس له، فلا فصل له، وبالتالي فلا حدَّ له، ولا موضوع له، فلا ضدَّ له، ولا نوع له، فلا ندَّ له[3]، "ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي"[4]، وبذلك فإنَّ سلب هذه النقائص عنه تعالى، تَثْبُت وحدانيته، وفردانيته، وبساطته، وبناء على ذلك، فإنَّ العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنه لو لم تكن ذات الله واحدة بسيطة، لكان العالَمُ فاسداً بكليته وأجزائه، فلو افترضنا أنَّ هناك اثنين واجبا الوجود، لأدى ذلك إلى اختلافِ الفعلِ نظراً لاختلافِ الفاعل، ما يعني أنَّ واجب الوجود لا يمكن أن يكون إلا واحداً، وانَّ صفتي الوحدة والبساطة ضرورتان لازمتان لكمالِ الفعل، ولذلك فإنَّ الله، "ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة، بل الفعل آثار كمال ذاته، وإذا كان كذلك ففعل الأول واحدٌ، لأنه لو صدر عنه اثنان، لكان ذلك الصدور عن جهتين

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص 27.

(2)- المصدر نفسه، ج3، ص 49-50.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1980)، **عيون الحكمة**، حقَّقه وقدَّم له:د.عبد الرحمن بدوي، الكويت:وكالة المطبوعات، وبيروت: دار القلم، ص 58.

(4)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص 53.

مختلفتين، لأن الإثنينية في الفعل تقتضي الإثنينية في الفاعل"[1]. أما الصفات الكمالية، فينبني عليها أن العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنه صادر عن إلهٍ كاملٍ وتامٍّ، ومعنى التام أنَّه لا توجد صفة من صفات الكمال، إلا وهي موجودة في الله على نحو مُطلق، ولا توجد صفة من هذه الصفات خارجة عن الذات الإلهية، بحيث لا يتأخر عن وجوده أيُّ نوعٍ من الوجود، ولا يوجد فيه أي نوع من أنواع النقص، وبتعبير ابن سينا، "فلا يتأخر عن وجودِه وجودٌ مُنْتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ مُنْتَظَرَةٌ، ولا له طبيعةٌ مُنْتَظَرَةٌ، ولا عِلْمٌ مُنْتَظَرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التي تكون لذاته مُنْتَظَرَةٌ"[2]، وما كان بهذه الصفات فهو كاملٌ مستغنٍ عن العالَم، والعالَمُ مفتقرٌ محتاجٌ إليه، وبهذا الافتقار الدائم إلى الله يكون العالَم أفضل عالَم ممكن، لأن العالَم في كلِّ شأن من شؤونه، محتاجٌ دائماً إلى علَّته، ولا يستغني عنها أبداً، لا في وجوده، ولا في استمراره أيضاً.

ولكن ما علاقة الصفات الإلهية سلباً أو إيجاباً بأفضل عالَم ممكن؟ إنَّ الصفات الإلهية عند ابن سينا هي السبب الرئيس للقول بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، ولتفصيل ذلك نبدأ بصفة العقل، فابن سينا يرى أنَّ الله عقلٌ محْضٌ، لأنَّ اللهَ غيرُ محسوس، لأنه ليس جسماً، ولا يكون في مكان، ولا تطرأ عليه الأعراض[3]، بريء عن المادة وما له علاقة بها، "قيُّوم بريء عن العلائق، والعُهَد، والمواد، وغيرها، مما يجعل الذات بحال زائدة، وقد عُلِمَ أنَّ ما هذا حُكمُه فهو عاقلٌ لذاته، معقولٌ لذاته"[4]، فواجب الوجود يعقل ذاته بذاته، فهو عاقلٌ لذاته، وذاتُه معقولةٌ له، فهو إذن، عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ، دون أن يؤدي ذلك إلى تكثُّر في ذاته. وكلُّ ما تجرَّد عن المادَّة وما له علاقة بالقوَّة؛ فكلُّ ما فيه بالفعل، "وكلُّ صورةٍ مجرَّدةٍ عن المادَّة والعوارض إذا اتحدت بالعقل بالقوَّة صيَّرته عقلاً بالفعل"[5]، وينبني على ذلك أنَّ ما كان عقلاً بالفعل، فهو خيرٌ محْضٌ، لأنَّ الشّر هو العَدَم، وبتعبير ابن سينا "والوجود الذي لا يقارنه عَدَم –لا عَدَمُ جوهر ولا

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية**، ص100.

(2)- ابن سينا، ، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص6.

(3)- المصدر نفسه، ص6.

(4)- المصدر نفسه، ص7.

(5)- المصدر نفسه، ص 10.

عَدَم شيء للجوهر، بل هو دائماً بالفعل- فهو خيرٌ محضٌ"[1]، لذلك فإنَّ واجب الوجود خيرٌ محض، وكمالٌ محض، لأنه بريء من جميع أنواع النقص، أما غيره، أي الممكن، فيحتمل العَدَم، فهو ليس بريئاً من النقص والشّر، ويستمدُّ الأخيرُ كمالَه من واجب الوجود، وكذلك يُطلق الخير على كلِّ ما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء، وواجب الوجود حقٌّ مَحْضٌ، وإذا كانت الحقيقة، هي أن يبلغ الموجود الوجود الذي يستحِقُّه، فواجب الوجود هو الحقُّ، فليس هناك مَن هو أولى بكلمة (الحق) أكثر من واجب الوجود، وهو عاشق بذاته ومعشوقة له ذاته، فليس هناك ما هو أكثر جمالاً أو بهاءً من أن تكون الماهية عقلاً محضاً، وخيراً محضاً، بريئة من جميع أنحاء النقص، فواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ الاعتدال في الأشياء، والجمالُ والبهاء في كلِّ شيء أن يبلغ الموجود الوجود الذي يستحقُّه، وإذا كان الأمر كذلك، فلا شك أن جمال واجب الوجود وبهاؤه أفضل جمال وبهاء، لأن وجوده أفضل وجود، ولذلك فجماله وبهاؤه وخيريته معشوقة محبوبة، ولا يوجد أحد يُدرك هذا الجمال والبهاء والخير لذات واجب الوجود، أكثر من واجب الوجود نفسه، لذلك فهو بذاته ولذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذٍّ وملتذ، فإذا كان واجب الوجود عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، والعاقل يقتضي شيئاً معقولاً، وليس هذا الشيءُ المعقولُ غيرَ ذاتِهِ، لأنه لا يتوجب أن يكون هناك تكثُّرٌ في ذاته، ولا يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ذاتها، لأنه لا ينفعل بما يعقِلُه[2]، "فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه"[3]، أي انَّه نتيجة لتعقُّل الله لذاته أصبح العالَم واجباً بغيره، فانتقل من القوَّة إلى الفعل نتيجة لهذا التعقُّل، ولأنَّه عاشقٌ لذاته التي هي مبدأٌ لكلِّ نظامٍ وخيرٍ، فالخيرُ يصبح معشوقاً له بالعَرَض، لأنه لا ينفعل؛ فيتحرَّك إلى الخير شوقاً وطلباً للاستكمال، فهو خيرٌ لا شرَّ فيه ولا نقص أصلاً، وهو الذي يمدُّ الأشياء كمالاتها وخيراتها، وتستفيد الأشياء خيريتها ووجودها وكمالها منه[4]، ولذلك لا بدَّ أن يكون الصادر عنه خيراً، وهو العالَمُ على أفضلَ

---

(1)- ابن سينا، ، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص10-18.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الشفاء- الإلهيات، ج2**، ص356- 359 .

(3)- المصدر نفسه، **ج2**، ص 359.

(4)- المصدر نفسه، **ج2**، ص 356- 363.

صورة ممكنة. ولأن الله عالمٌ بذاته، وعلمُه ومعلومه وعالمِيته واحدة من غير تكثُّر في ذاته، وهو في الوقت ذاته عالِمٌ بغيره، وعالِمٌ بذاته أنَّه مبدأ لجميع المعلومات والحقائق والموجودات التي يعلمها بعلمٍ واحدٍ ثابت لا يشوبه جهلٌ ولا يتغيَّر، سواء وُجِدَ المعلومِ أو لم يُوجد، ولا يعزِبُ عن علمِه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، فإنَّ هذا العلم الأزلي هو تمظهرٌ الحكمة الإلهية في كلِّ شيء على الشكل الأمثل، وما قوام الأشياء إلا لأنَّ الله يعلمها فيوجدها. وبذلك، فإن صدور أفضل عالَم ممكن سببه علمِ الأول وتعقُّله لذاته، وتعقُّله لنظامِ الأشياءِ وكمالاتِها على أفضل ما يمكن[1]. ويرى ابن سينا أنَّ الله يعلم على نحو كلِّي، ولا يعلم الجزئيات إلا من حيث صفاتها الكلِّية، فهو يعلم الأسباب بمسبِّباتها، وما ينتج عنها، فمثلاً، قد يقع كسوف جزئي، فنحن نعلم حدوث هذا الكسوف بعد تحقق الأسباب الموجبة لحدوثه، ثم لمعرفتنا بهذه الأسباب عموماً، لا بهذا الكسوف بعينه، لأن الإدراك الجزئي يكون في زمن معين أو قبل هذا الزمان أو بعده، وربما يحدث هذا الكسوف، ولا نعرف انَّه حدث أو لم يحدث، وهكذا يكون علُم الله بالجزئيات على نحو كلي[2]. " فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مُدرِكاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات"[3]، وبهذا العلم يحيط اللهُ بالأسباب ومسبِّباتها، على أنَّه مبدؤها، فيكون وجود الأشياء هو علمُه بها، أو ما يشير إليها بقوله بأنَّها مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو[4]. وبهذا العلم الأزلي الكلي يتحقَّق أفضل عالَم ممكن. "ونسبة الكلِّ إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، بأنه يعقل ذاته وما يُوجبِهُ ذاتُه من كيفية كونِ الخير في الكل؛ فيتبعُ صورتَهُ المعقولةَ صورُ الموجوداتِ على النظام المعقول عنده، لا على أنَّها تابعةٌ إتِّباعَ الضوءِ عن المضيء والإسخانِ للحارِّ"[5]، وهذا يقودنا إلى صفة الإرادة، فإنَّ الله مريدٌ للعالَم، فأوجَده، وليس صدور العالَم على سبيلِ الطبعِ (الضوء عن المضيء)، أو

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية،** ص90-91.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات،** ج3، ص286-289.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الشفاء- الإلهيات، ج2،** ص 360.

(4)- المصدر نفسه، ص 362.

(5)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد،** ص 20.

الإكراه دون معرفة أو رضا، وإنما عن إرادة، لأن الإرادة - عند ابن سينا- هي، "كل فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون"[1]، فالاختلاف بين الموجودات يرجع إلى أنَّ كمالها لا يتقوَّم إلا بهذه الصورة التي وُجِدت عليها، والله بعلمه الأزلي يعلم بما يناسب كلَّ مادَّة من الصور، فوجود الموجودات على هذا النحو، إنما هو عن إرادة، فالشمس لا تكون شمساً إلا بهذه الصورة، وقس على ذلك في باقي موجودات العالَم، فهذه هي الإرادة[2]، أو كما يعبر عنها ابن سينا بقوله: "فإذا الأول فارق الأشياء بعلمه الذي هو سبب الوجود جملة تامة كاملة على أحسن النظام من إحكام وإتقان ودوام واستمرار، وهو المسمّى بالإرادة، لأن صدور هذه من آثار كمال وجوده، فيلزم أن يكون مُريداً لها"[3]، وما دامت الإرادة، هي وجود الشيء على أبلغ ما يمكن أن يكون له من الكمال الموجود عليه، فإنَّ العالَم قد وُجِد على أكمل صورة ممكنة. والله قادر متى شاء فعل، ومتى لم يشأ لم يفعل، فلا ترتبط قدرته ومشيئته بغرَضٍ ما، أو بمدح أو عوض أو نفع أو التخلُّص من مذمَّة، لأنَّ اللهَ منزَّهٌ عن جميع الأغراض، وما يحدِّدُ القدرة والمشيئة، هو علمُ الله بنظام الخير على الوجه الأكمل، وعلى ذلك فالإرادة والقدرة والمشيئة الإلهيتين لا تتغيَّران[4]، وهما تابعتان للعلم الإلهي، فليس هناك كثرة في الذات الإلهية، ولا تعدُّد، فوجود العالَم يكون عن هذه الصفات من جهة واحدة. فالعلم إذن، هو القدرة والإرادة، "فإذا كان كذلك، فكونه عالِماً لنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادراً بلا اثنينية، ولاغيرية"[5].

ويجمع ابن سينا في الصفات الكمالية بين السلب والإيجاب، فالإرادة مثلاً، هي جمع بين صفة عقل الأول لذاته بأنَّه مبدأ لنظام الخير في الكل، وفي الوقت نفسه هي سلب للمادَّة عنه، والخيرية تكون بسلب صفة النقص والشّر عنه[6]، وإثبات صفة الخيرية له "لأنه يؤتي كلَّ شيء

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية**، ص 92.

(2)- المصدر نفسه، ص 92.

(3)- المصدر نفسه، ص 92-93.

(4)- المصدر نفسه، ص 92-96.

(5)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **عيون الحكمة**، ص 58.

(6)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الشفاء- الإلهيات، ج2**، ص 368.

خيريته"[1]، وخلاصة القول أنَّ واجب الوجود (الله)، واحدٌ بذاته، تصدر الموجودات عنه، عن معرفة وعلم وإرادة وقدرة ورضا بفيضان الكلِّ عنه، لأنه خيِّرٌ، وخيرية فيه تُوجِبُ ذلك، وكماله هو إفاضته للخير، وهو عقل يعقل نظام الخير في الوجود، كيف يكون، وكيف يكون أفضل ما يكون، وأنَّ ذلك الوجود يجب عنه، وأنه مبدؤه، فيحصل وجود الكلِّ على مقتضى معقوله[2]، وبالتالي فإنَّ هذا الكل، والمقصود به العالَم، حاصل عن عقل يعقل أفضل الأشياء وأفضل الكمالات، فلا بدَّ أن يكون هذا العالَم، هو أفضل عالَم ممكن.

3-3: عالَم ما فوق القمر (العقول المفارقة، والنفوس الفلكية، والأجرام السماوية):

يعتمد الفيض على مبدأ، أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فهذا ما تقتضيه الذاتُ البسيطةِ غيرُ المركَّبةِ، ولا بدَّ أن يكون الصادرُ عنه عقلاً، لا جسماً، لأن الجسم يعني التركيب من الهيولى (مادَّة) والصورة، ما يعني التركيب والكثرة ووجود أكثر من علَّة، ولذلك لا يصدر عن الله إلا عقلٌ واحدٌ[3]، و"لمّا ثبت أنه ليس فيه تركيبٌ أصلاً، فإذن الصادرُ الأولُ منه غيرُ جسمٍ، فهو إذن جوهر، وهذا هو العقلُ الأولُ"[4]. وهذا الفيض أو الصدور هو على سبيل اللزوم والضرورة، "ووجودُ ما يُوجَدُ عنه على سبيلِ لزومٍ لوجودهِ، وتبعٍ لوجودهِ، لا أنَّ وجودَه لأجلِ وجودِ شيءٍ آخر"[5]، فإذا كان واجبُ الوجودِ واحداً من جميع جهاته، وما يصدر عنه يكون على سبيل اللزوم، "فلا يجوز أن يكون أولُ الموجودات عنه، وهي المُبدَعَات كثيرةً، لا بالعدد، ولا الانقسام إلى مادَّة وصورة"[6]، لأن ذلك يؤدي إلى صدور الفعل عن جهتين مختلفتين، فأولُ الموجوداتِ صدوراً عن الأول واحدٌ بالعَدَد، وهو أول العقول المفارقة للمادَّة، لكن هذا العقل

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **عيون الحكمة**، ص 59.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص54.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية**، ص 100.

(4)- المصدر نفسه، ص 100.

(5)- المصدر نفسه، ص 100.

(6)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1992)، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه: د. عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ص 134.

الأول متكثِّرٌ من حيث أنه يتأمل مبدأه فيفيض عنه عقل ثان، ويتأمل ذاته من حيث أنه واجب الوجود بغيره، فتفيض عنه النفس المحرِّكة للفلك الأقصى، ويتأمل ذاته من حيث هو ممكن الوجود فيفيض عنه جِرم الفلك الأقصى، وهو يحرِّكُ الجِرمِ الأقصى على سبيل التشويق. فإذن ليست العقول المفارقة كلُّها صادرةٌ عن الموجود الأول، بل أعلاها فقط، أي المعلول الأول؛ ثم يتلوه عقل عقل، وتحت كلِّ عقلٍ فلكٌ بمادَّته وصورته التي هي النفس، وعقلٌ دونه، ويستمر الصدور على هذا النحو، فعن كلِّ عقل يصدر: عقلٌ ونَفْسٌ وجِرمٌ، حتى نصل إلى العقل الفعَّال، وعند العقل الفعَّال يتوقَّف صدور العقول، ومن العقول ينحدر المشتري، وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو فلك القمر، وبالقمر يتَّصل العقل العاشر (الفعَّال)، وهو آخر سلسلة العقول المُفارقة[1].

4-3: عالَم ما تحت القمر(الاسطقسات الأربعة ومركَّباتها):

إن العقل الفعَّال، وهو آخر العقول المفارقة ليس لديه القُدرة لكي يولِّد عقلاً ونفساً، وإنما يفيض عنه عناصر أربعة أو الاسطقسات، وهي: التراب والماء والهواء والنار، وهي قابلة للكون والفساد لأنها متكثِّرة بالنوع والعدد معاً[2]. فالعالَم بشقَّيه ما فوق القمر وما تحت القمر، عند ابن سينا، هو أفضل عالَم ممكن، لأنَّ الأول، أي عالَم ما فوق القمر، يتكون من الأفلاك، والعقول الفلكية، والنفوس الفلكية، فلا يتكون من العناصر الأربعة، أو من مركَّباتها. فهو إذن، عالَم مهيأ لقبول صورة لا ضدَّ لها، فيكون حدوثه على سبيل الإبداع من لا شيء، أما عالَم ما تحت القمر، فهو مكوَّن لا من العَدَم، وإنما من مادَّة، وهي العناصر الأربعة ومركَّباتها من المعادن والنبات والحيوان والإنسان. فهو إذن، عالَم مهيأ لقبول الصورة المضادَّة، وهنا تتجلى الحكمة والإبداع الإلهي في تهيئة اللهِ المادَّةَ لقبول الصور المتضادَّة في عالَم الكون والفساد، كلِّ مادَّة بحسب استعدادها، ما يجعل العالَم أفضل عالَم ممكن[3]."فالصانع أعطى الهيولى التي أبدَعها، من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده، الذي كان يقتضيه عمل تقديره"[4]، وبناء على هذه

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص 134-140.

(2)- انظر، كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 260-261.

(3)- انظر، المرزوقي، جمال، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، ص 137-152.

(4)- المصدر نفسه، ص 142.

الصورة التي وُجِد العالَم عليها، فإنَّه أفضل عالَم ممكن. وتمتزج الاسطقسات، امتزاجاً طبيعياً يؤدي إلى نشوء الأجسام، وكلٌّ مادَّة تقبَل من الصور بحسب استعدادها، لأن كمال المادَّة لا يتم إلا بتحصيلها الصورة، وأول ما يحدث عن هذا الامتزاج الآثار العلوية والجمادات المعدنية، ثم يقع امتزاج أقرب إلى الاعتدال فتحدث النباتات، ويهيئها الجِرمُ السماوي لقبول النَفْسِ النباتي، ويعطيها العقلُ الفعَّالُ قوَّةَ التغذِّي، وتخدمها قوى جاذبة وأخرى هاضمة وماسكة ودافعة، وتساعد هذه القوى الكيفيات الأربع، فيما يحتاج إلى تحليل وتحريك وتبريد وترطيب ويبوسة، وهناك القوَّة النامية التي تساعد على النشوء والارتقاء إلى الكمال، بالإضافة إلى القوَّة المولِّدة. وعندما تمتزج العناصر أكثر اعتدالا تتهيأ لقبول النفْس الحيوانية، وهذه النفس لها قوى مُدرِكة وأخرى مُحرِّكة، فأما المحرِّكة، فمبدؤها جلب منفعة، وهي القوَّة الشهوانية، أو دفع مضرَّة، وهي القوَّة الغَضَبية، وأما المُدرِكة، فهي إما ظاهرة، وهي: الحواس الخمس، وإما باطنة[1]، وهي: الحس المشترك التي يسمِّيها (الفنطاسيا)، ووظيفتها قبول الصور الواردة عليها من الحواس الخمس. وأما المصوِّرة أو الخيالية، فوظيفتها قبول الصور الواردة عليها من الحس المشترك وحفظها بعد غيبة الحس، والفرق بينهما، أنَّ الثانية هي خزانة الحفظ وقوَّة الحفظ، وأما الأولى فهي القوَّة القابلة. وهناك القوَّةُ المُتخيِّلة: وتقوم بوظيفة تركيب الصور وتفصيلها وإحداث بعض ما في الخيال من صور، مثل إنسان طائر، وأما الواهمة: فهي تُدرِك المعاني الجزئية في المحسوسات، كالشاة إذا رأت ذئباً خافت وهربت، وأخيراً القوَّة الذاكرة أو الحافظة:[2]، ويقع الحس المشترك والمصوِّرة في مقدّمة الدماغ، ومبدؤه القلب. ويقع الحس المشترك والمصوِّرة في مقدّمة الدماغ، ومبدؤه القلب أيضاً. والذاكرة والحفظ في مؤخِرة الدماغ ومبدؤها القلب. وأول ما يتكون من الحيوان القلب، وفي القلب تقع الروح، وهو، أي القلب، مبدأ للقوى كلِّها للبصر والحركة وغيرها، فمثلاً البصر مبدؤه القلب وإن كان الدماغُ مبدأه أيضاً، لكن الدماغَ ليس بصراً فلا بدَّ أنه يتم بمبدأ آخر غير الدماغ. فإذا امتزجت العناصر قريباً جداً من الاعتدال حدث الإنسان[3]. إذن، نجد أن عملية الفيض هي عملية انطولوجية تتنزل من المبدأ الأول إلى الموجودات أكملها؛ فأكملها حتى تصل إلى أقلِّها كمالاً، ومقابل هذا التنزُّل الانطولوجي هناك

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص 91-93.

(2)- انظر، فرحات، يوسف (1986) **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، جنيف: ترادكسيم، ص110.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص 94-96.

تيار عشق صاعد من موجودات العالَم الأدنى إلى العالَم الأعلى[1]. وإذا كان العشق في اللغة يدلُّ على الملازمة أو الالتصاق أو الانجذاب[2]. فإنَّ ابن سينا، يرى "أنَّ لكلِّ واحد من الموجودات المُدبَّرة شوقاً طبيعياً، وعشقاً غريزياً، ويلزم ضرورة أن يكون العشقُ في هذه الأشياء سبباً للوجود"[3]، فالموجودات، سواء ما كان منها في غاية الكمال، وحتى ما كان منها في غاية النقص؛ فهو لا يتعرى عن كمالٍ ما ينزع إليه بطبيعته[4]،"فإذن، جملة الموجودات لا تتعرَّى عن ملابسة كمال ما، وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها إلى ما توجد متأحِّدة بكمالها ملازمة لها"[5]، فهذا الكمال ليس لها من ذاتها، وإنما هو فيض عن المدبِّر الأول، الذي لا يفيد الكمال في كلِّ موجود على حده، وإنما اقتضت الحكمة الإلهية والتدبير الإلهي أن يجعل في الموجودات عشقاً غريزياً كلياً، لكي يجري الكون على نظام حكيم، **"فمن الواجب في حكمته وحسن تدبيره أن يغرز فيه (الموجود)، عشقاً كلياً حتى يصير بذلك مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية، ونازعاً إلى الإيجاد لها عند فقدانها ليجري به أمر السياسة على النظام الحِكَمِي"**[6]، لذلك كان واجباً أن يكون في كلِّ موجود هذا العشق الغريزي لا يفارقه مطلقاً. ولكن ماذا تعشق هذه الموجودات؟ إنها ولا بدَّ عاشقة للخير، لأن الخير معشوق بذاته ولذاته، والدليل على ذلك أنَّ كلَّ واحدٍ منا يطلب الخير في كلِّ تصرفاته، **"لأن العشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحَسَن والملائم جداً"**[7]، لذلك كلُّ موجود ينزع بطبيعته إلى ما يلائمه، وهو الخير الخاص به، بل إنَّ كل شيء من تحسين أو تقبيح إنما يقاس بمقدار ما يحقِّق من الخير[8]. ولمَّا

---

(1)- انظر، مطر، أميرة، **الفكر الإسلامي وتراث اليونان**، ص123.

(2)- **المعجم الوسيط**، ص 603. وكذلك صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي، ج2**، ص 74-75.

(3)- الكردي، محيي الدين (1917)، **جامع البدائع: ابن سينا وعمر الخيام**، القاهرة، مطبعة السعادة، ص69.

(4)- المصدر نفسه، ص69-70.

(5)- المصدر نفسه، ص 70.

(6)- المصدر نفسه، ص 70.

(7)- المصدر نفسه، ص 71.

(8)- المصدر نفسه، ص 71.

كان الموجودُ الأولُ ماهيتُه عقلاً محضاً وخيراً محضاً، بريئاً من كلِّ نقص، فهو مصدر كلِّ جمالٍ وبهاءٍ مَحْضٍ، ومبدأُ كلِّ اعتدال، وإذا كان الجمال والبهاء يقتضي أن يكون كلُّ شيء على ما يجب أن يكون عليه، فلا شك أنَّ جمالَ وبهاءَ واجبِ الوجود قد بلغ منتهى الكمال، فهو الغاية التي تسعى إليها الموجودات وتعشقها. وإذا كان العشق يرتبطَ بالإدراك، فكلَّما كان الإدراكُ أشد، والمُدْرَكُ أكثرَ جمالاً وأشرف ذاتاً كان المُدْرِكُ أكثر به التذاذاً، ولما كان واجبُ الوجودِ في غاية الكمال والتمام، والعقل والعاقل والمعقول فيه شيء واحد، فهو أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذٍّ وملتذ. فالإنسان مثلاً لا يستطيع إدراك واجب الوجود كما ينبغي ما دام متعلِّقاً بأدران المادَّة، فإذا فارق البَدَن فسيكون أكثر قُرباً منه ويصبح اتصاله به اتصال معقول بمعقول، وسينكشف له الجمال الحقيقي واللذَّات الحقيقية. لذلك، فإن سعي الموجودات إلى واجب الوجود، يكون طلباً للاستكمال لما فيه من الخير والكمال والجمال والبهاء، فهو المعقول الأول والمعشوق الأول، وبهذا العشق يحرِّك الأولُ الموجوداتِ، لأنَّ الحركة إذا لم تكن إجبارية (قسرية)، فهي حركة عشق وشوق إلى شيء ما، وبحركة العشق هذه تسعى الموجودات للتشبُّه بما في واجب الوجود، بأن تصير مثلَه على الكمال الأبدي بحسب ما تعقل منه. وكلَّما عقلت هذه الموجوداتُ الموجودَ الأولَ كلَّما زادت التذاذاً بما عقلته منه، وتنشغل بهذا الإدراك والتعقُّل والالتذاذ عما سواه، فتتحرَّك للتشبُّه به على قدْرِ الإمكان[1]. وتتفاوت الموجودات في الكمال، بحسب قُربها أو بعدها عن الموجود الأول، أي بحسب قبولها للتجلِّي الإلهي، فكلما كانت الموجودات أقرب إليه كان قبولها التجلِّي على أكمل ما يكون، ولولا هذا التجلِّي الإلهي ما كان الخير، وما كان الوجود، فالتجلِّي إذن، هو علَّة الوجود، وإذا كان اللهُ، هو أفضل معشوق، فما تناله الموجودات من عشق الأول هو أفضل ما يكون، وعلى ذلك فالعالَم هو أفضل عالَم ممكن[2]، وبتعبير ابن سينا: **"لولا تجلي الخير المُطلق لَمَا نيل منه، ولو لم ينل منه لم يكن موجود، فلولا تجلِّيه لم يكن وجود؛ فتجلِّيه علَّةُ كلِّ وجود، وإذ هو بوجوده عاشقٌ لوجود معلولاته؛ فهو عاشقٌ لنيل تجلِّيه، وإذ عشقه الأفضل؛ فَنَيْلُهُ لفضله هو الأفضل"**[3].

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص 101-120.

(2)- الكردي، محيي الدين، **جامع البدائع: ابن سينا وعمر الخيام**، ص87.

(3)- المصدر نفسه، ص 90.

5-3: الإنسان:

إنَّ الكمال الموجود في العالَم مرتبطٌ بوجود الإنسان، ولا يتمُّ كمالٌ دونه، لأن كلَّ شيء في العالَم من الحيوانات والنباتات وغيرها قد وُجِدَ من أجله، وهذا ما يؤكده ابن سينا بقوله: "وغايةُ كمالِ العالَم أن يحدث منه إنسانٌ، وسائر الحيوانات والنباتات تحدثُ، إما لأجله وإما لئلا يضيِّع مادَّة، كما أن النجَّار الحاذق يستعملُ الخشبَ في غَرَضه، فما فَضَلَ لا يضيِّعه، بل يتّخذه قِسِياً وخِلالا، وغيرَ ذلك"[1]. والإنسان متميِّز عن الكائنات، بأنَّ له جميع القوى التي للنبات والحيوان، إلا أنه يزيد عليها بالقوَّة الناطقة. وهذه القوَّة، الناطقة، تنقسم إلى: قوَّة مُدرِكة عالِمة تختص بالأمور النظرية كالتفريق بين الحقِّ والباطل، وقوَّة مُحرِّكة عاملة تختص بالأمور العملية كالصناعات الإنسانية[2].

وإذا كانت المعرفة تنقسم إلى حسِّية وعقلية وإشراقية، فإنَّ المعرفة الحسِّية تحصل عن طريق الحواس الظاهرة منها: كالبصر والسمع والتذوق واللمس والشم، أو الباطنة: كالحس المشترك، والمصوِّرة، والمتخيِّلة، والواهمة، والحافظة أو الذاكرة[3]. أما المعرفة العقلية فتحصل عندما يمر العقل الإنساني بعدة مراحل، "فقوَّة أولى متهيأة لئن تصير صوراً لكليات منتزعة عن موادِّها، ليس لها في ذاتها صورة، ولهذا سميِّت العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولى. وهي عقل تام بالقوَّة، كالنار بالقوَّة باردة، لا كالنار بالقوَّة محرِقة"[4]، ففي هذه المرحلة يكون العقل عقلاً هيولانياً، أي مجرّد استعداد فطري لتلقي المعرفة، ويمكن تشبيهه بعقل الطفل الذي لم يكتسب شيئاً بعد، وهناك "قوَّة ثانية لها قدرة ومَلَكة على التصوُّر بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلَّمة العامية، وهو عقل تام بالقوَّة، كقولنا النار لها على الإحراق قوَّة"[5]، وهذا هو العقل بالمَلَكة أو العقل بالفعل، وذلك عندما يكتسب المعارف اكتساباً، وحين يعرف البديهيات أو

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص 99.

(2)- المصدر نفسه، ص 96.

(3)- انظر، فرحات، يوسف، **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، ص 110.

(4)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1991)، **رسالة في إثبات النبوات**، حقَّقها وقدَّم لها: ميشال مرمورة، بيروت: دار النهار للنشر، ص43.

(5)- المصدر نفسه، ص 43.

المعقولات الأولى التي لا تحتاج إلى براهين، مثل القول بأن الكل أعظم من الجزء، وهناك **"قوَّة** ثالثة متصوَّرة بصور الكليات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوَّتان الماضيتان وخرجتا إلى الفعل، وهو المسمَّى بالعقل المستفاد**"**[1]، فالعقل المستفاد، هو أرقى درجات العقل الإنساني، ويحصل عندما يمتلك القدرةَ على تقبل صور المعقولات المجرَّدة من الخارج، أي من العقل الفعَال، فيصبح في مرتبة العقل المستفاد؛ فيحصل له الكمال وبالتالي سعادته. ولا تستطيع النفس الإنسانية الوصول إلى هذه المرتبة إلا بتجرُّدها عن علائق المادَّة والشهوات الجسدية، فتصير في عالَم العقول المفارقة، فإذا بلغ الاستعداد للاتصال بالمعقولات درجة عالية يسمى حدْساً، وقد يشتد هذا الحدْس عند فئة من الناس لدرجة لا يحتاج معها كثيراً للاتصال بالعقل، لأن الحقائق تصبح حاضرة في النفس، وعندئذ يسمى العقل بالعقل القُدُسي، وبوصول النفس إلى هذه المرحلة من المعرفة تصبح على أعلى درجة من الاستعداد والكمال الروحي والعقلي، فيتولَّد فيها شوق وعشق غريزي للعالَم العقلي والخير المُطلق، فتتلقى الإشراقات من العقل الفعَّال ويصبح صاحبها في سجل العارفين، فتتحقَّق السعادة القصوى[2]. **"**فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصُّها هو صيرورتها عالمًا عقليًا، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية**"**[3]. فالعقل الفعَّال له دورٌ وجودي ومعرفي في العالَم الأرضي، من جهة أنه مصدر للعناصر الأربعة الرئيسة المكوِّنة لهذا العالَم، وكذلك مصدر للمعرفة البشرية التي تستمدُّ صحتها وصدقها منه، ويصبح العقل الفعَّال حلقة الاتصال بين العالم العقلي والعالم المادي، فيتحقَّق الانتظام والخير والسعادة[4].

6-3: العناية الإلهية:

يؤكد ابن سينا بصورة لا يرتقي إليها شك أنَّ نظام العالَم بكلِّيته، وفي أجزائه بتفاصيلها الدقيقة، على غاية الإتقان والعقلانية والخير والكمال، ولا يمكن أن يكون إلا ما هو عليه، إذ لا شيء يمكن أن يكون للكل إلا وقد كان له، وبالتالي فإنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، وبتعبير ابن

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **رسالة في إثبات النبوات**، ص 43.

(2)- انظر، فرحات، يوسف، **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، ص 110-111.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص 110.

(4)- انظر، المرزوقي، جمال، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، ص 138.

سينا: "إنَّ العالَم بجملته وأجزائه العلوية والسفلية، ليس فيه ما يخرج عن أن يكون الله سببُ وجوده وحدوثه، وعن أن يكون الله عالِماً به ومدبِّراً له ومُريداً لكونه بل كلُّه بتدبيرِهِ وتقديرِهِ وعلمِهِ وإرادتِهِ"[1]، فمن يتأمل الآثار العجيبة في تكوين العالم والسماوات والأرض والنبات والحيوان والإنسان، لا بدَّ وان يجزم بأنها لا تصدر اتفاقاً بل لا بدَّ لها من تدبير مدبِّرٍ، وأنها صادرة عن علمٍ وعقلٍ بنظام الخير في الأشياء، ورضا بهذا النظام الموجود على أكمل ما يكون، فهو ليس خيراً وكمالا مُطلقاً، وإنما بلغ العالَمُ من الخيرَ والكمالَ أفضل ما يمكن[2]. وهذا هو معنى العناية الإلهية، وهي "كون الأول عالِماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلَّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيضُ عنه ما يعقِلُه نظاماً ما، وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقِلُه فيضاناً على أتمِّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان"[3]. ويعرِّفها في موضع آخر، بأنها " إحاطةُ علمِ الأولِ: بالكلِّ، وبالواجبِ أن يكونَ عليهِ الكلُّ، حتى يكونَ على أحسنِ النظامِ، وبأن ذلك واجبٌ عنه، وعن إحاطتِهِ به، فيكون الموجودُ وفقَ المعلومِ، على أحسنِ النظامِ، من غيرِ انبعاثِ قصدٍ وطلبٍ من الأولِ الحقِ. فعِلمُ الأولِ بكيفيةِ الصوابِ في ترتيبِ وجودِ الكلِّ، منبعٌ لفيضانِ الخيرِ في الكلِّ"[4]. أي أن معنى العناية الإلهية، هو صدور العالَم وفق العلم الإلهي الأزلي بنظام الخير في الأشياء، فيتحقَّق أفضل عالَم ممكن. وهذه العناية ليست مختصة بجزئية معينة، وإنما هي كلية شاملة للكون بأجزائه وتفاصيله الدقيقة، فرُتِّبت العناصرُ كلٌّ واحدٍ في موضعه المناسب له، فالأرضُ لحجمها الكبير وثقلها، وأنها موطنٌ لكثيرٍ من الكائنات، اقتضت طبيعتها بالضرورة أن تكون أبعد ما تكون عن حركات الأجرام السماوية وتأثيراتها، فكان موقعُها في الوسط، لحفظ الأنواع بما لها من وجود المكان اليابس والصلب عليها، أما الماءُ فهو أيضاً مكانٌ لكثيرٍ من الكائنات فكان يتلو الأرض في الموقع، ثم الهواء ثم النار في الأعلى بمجاورة الفلك. ووضعت

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1353هـ)، **مجموع رسائل الشيخ الرئيس: رسالة في سرِّ القدر**، حيدر آباد: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ص 2.

(2)- انظر، أبو زيد، منى (1991)، **مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص112.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص144 .

(4)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص298-299.

الشمس والقمر فوق الأرض لكي تنفذ إليها أشعتهما، وغُطِّيت بالغبار لكي تستقر الأشعة عليها، ولم تكن الأجرام السماوية كلُّها مضيئة لئلا يتشابه فعلها في الأزمنة والأمكنة، فخُلِقت فيها الكواكب مُتحركة حركة سريعة لئلا تفسد بتأثير بعضها ببعض، والشمس وُضعت في موضعها الدقيق؛ فلو كانت أقرب أو أبعد مما هي عليه لتأذى الناس إما من حرِّها أو من بردها، ولو لم تكن متحرِّكة حركة دائرية لما كان هناك صيفٌ ولا شتاءٌ ولا فصولٌ أو شهورٌ أو أيامٌ، وكذلك القمر يتحرَّك بحركة مخالفة لحركة الشمس لأن فعله مقاربٌ لفعلها، وكذلك الحال في كلِّ كوكب. وهذه العناية المُنبثَّة في عالَم الكون والفساد متولِّدة عن العقول والأنفس السماوية وخصوصاً نفس الشمس والفلك المايل، تعاونها في ذلك الأجسامُ السماوية والعقلُ الفعَّال، وذلك بما نشاهده مما يحدث من تغيُّرات في أحوال سكَّان هذا العالم [1]. فلا يخفى على ما للأجرام السماوية ولا سيما الشمس والقمر من تأثيرٍ في العالَم، بفعل الحرارة التي تؤدي إلى تبخُّرِ المياه وصعوده، وبالتالي حدوث المطر والبرق والرعد والثلج والمدِّ والجَزْر وإنضاج الفواكه والثمار، فكلُّ شيء قد وُضِعَ وفق ما ينبغي أن يكون عليه، وليس هذا لسبب من الأسباب إلا من أجل أن يكون الخير في الكل، وحسب علم الله الأزلي بكيفية وجوده في كلِّ شيء [2]، وبالتالي فإن هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن. ونستطيع أن نتبين وجود هذه العناية والتدبير الإلهي، التي تدل على أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، من خلال النظر في فكرة الذات الإلهية والاستشهاد بها على وجود العالَم، أي الاستدلال العقلي بالخالق على المخلوق، وليس العكس، بالانتقال من المعلول إلى العلَّة، لأنَّ الأخير لا يعطي اليقين المطلوب، فنحن لا نحتاج "إلى تأمُّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكنَّ هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود"[3]، مستشهداً بذات الآية الكريمة التي أشار إليها الفارابي من قبل[4]، وهي قوله تعالى: **(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)**،(سورة فُصِّلت، رقم: 41، الآية: 53)، ولكن إذا كان

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **المبدأ والمعاد**، ص 88-90.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **عيون الحكمة**، ص 33-34.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص 54.

(4)- المصدر نفسه، ج3، ص 55.

العالَم أفضل عالَم ممكن، فما تفسير وجود الشّر في العالَم؟

7-3: وجود الشّر في العالَم:

إنَّ القول بالعناية الإلهية لا يعني بحالٍ خلوَ العالَمِ من الشّر، إذ أنَّ الشّر حقيقةٌ موجودةٌ لا سبيل إلى إنكارها، وما نراه من شرور كالجهل والضعف والتشويه في الخلقة والألم والغم والظلم وسفك الدماء، فلا يخلو أن يكون أحد ثلاثة"[1]: ميتافيزيقي كالموت، وطبيعي كالألم، وخُلُقي مرتبط بأفعال الإنسان كالظلم مثلاً، وإذا ما تفحَّصنا هذا الشّر وجدنا أنه موجود فقط في عالَم ما تحت فلك القمر، وهو قليلٌ جداً بالقياس إلى باقي الوجود. والشّر يكون إما ذاتياً أو عَرَضياً، فالشّر بالذات هو العَدَم، وليس هناك عَدَمٌ مُطلقٌ، أما الشّر العَرَضي فسببُه المادَّة، لأنَّ كلَّ ما خالطته القوَّة فلا يخلو من الشّر، وهذا الشّر العارض: إما أن يطرأ على المادة منذ البداية فيمنعها من قبول الاستكمال، كما يحدث في المواليد المشوَّهة من إنسانٍ أو حيوانٍ ونحوه، وإما أن يطرأ عليها بفعل عامل خارجي، وهذا العامل نوعان: إما مانعٌ عن الكمال، ويضرب له مثالاً، كمنعِ السحبِ الكثيرةِ والجبالِ الشاهقةِ تأثيرَ الشمسِ عن الثمارِ مثلاً، وإما مفسدٌ للكمال (ممحّقٌ)، ومثاله إفساد البرْد للنبات في وقت إزهاره[2]. ويرى ابن سينا أنَّ كلَّ شيءٍ في الوجود، إما أن يكون خيراً مُطلقاً أو شرَّاً مُطلقاً، أو يكون الخيرُ أو الشّر غالباً عليه، أو أنَّ الخيرَ والشّر فيه متساويان. فأما الخيرُ المُطلق فهو الله، وكذلك العقول الفعَّالة، وكلُّ من قد يصل إلى هذه المَرْتَبَةِ. وأما الشّر المُطلق فغير موجود ولا يحصل، لأنه لو حدث لكان عامَّاً، ونحن نرى أنَّ العالَم على كماله الأقصى، ما ينفي وجود الشّر المُطلق، وكذلك ما يغلب عليه الشّر، وما يتساوى فيه الخيرُ والشّر غير موجودين أيضاً، لأنَّ الشّر الكثير من أجل خير قليل هو شرٌّ أكبر، فلم يبق إلا ما هو غالبٌ عليه الخير[3]." فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة"[4]. وقد يثور تساؤل لماذا لمْ يخلق اللهُ هذه الأمور خيِّراً محضاً لا شَّر فيها؟! والجواب - حسب رؤية ابن

---

(1)- انظر، أبو زيد، منى، **مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية**، ص 14.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص144-146.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية**، ص 103-104.

(4)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص149-150.

سينا- أنَّ ذلك غير ممكن، لأنَّ الله تعالى يريد الأشياء بكلِّيتها، ويعلم أنَّ فيها شرَاً سيطرأ عليها، وبذلك فإن اللهَ يريد الشّر، لأنه ضرورة تابعة للخير ولنظام العالَم، وبذلك فإن الوجود على أصل الخير، والشّر موجودٌ ولكنَّه بالعَرَض، فلو لم يخالط الخيرَ شرٌّ، لكان الشّر حينئذ أكبر، ويؤدي إلى خَلَلٍ في نظام العالَم الكلي؛ وهذا النظام الذي يجري عليه الكون هو أفضل ما يمكن."فإذن قد ثبت أنَّ الخيرَ مقصودٌ بالقصد الأول وبالذات، وأنَّ الشّر داخلٌ بالعَرَض وبالقصد الثاني، وإن كان كلٌّ بقَدَر"[(1)]، ومن المتعذِّر أن يكون الشيء نفسه إذا لم يَعْرِض منه شرٌّ، وعندها لا يكون هو هو بل يكون شيئاً آخر، فلو لم تحرِق النارُ لما كانت ناراً، بل كانت شيئاً آخر غير النار. فلولا هذا التضادُّ لما كان هناك أنواع شريفة أصلاً؛ فوجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، وإذا كانت فضيلة النار الإحراق، فإن لم تحرق لم ينتفع بها، فإن أحرقت ثوبَ فقيرٍ؛ فالضرر واقع في مجرى الكل، أي بسبب الضرورة إلى النفع العام، وليس الشّر مقصوداً في حدِّ ذاته، ولا يُوجبُ القولَ بأنَّ النارَ شرٌّ، ولا يكون الخيرُ موجوداً في الأشياء إلا بعد إمكانية وقوع مثل هذا الشّر عنها، وهذا الخير الفائض هو الغالب، ولا يوجب أن يترك لشرٍّ نادر، لأن عدمه يكون أكثر شرَّاً[(2)]. "فالذي يقع في هذا العالَم من الشرور في الظاهر، فعلى أصل الحكم ليس بمقصود من العالَم، وإنما الخيرات هي المقصودة، والشرور إعدام"[(3)] وقد يكون الشّر شرَّاً بالقياس إلى شيء آخر، كالحرارة تكون شراً إلى المتألم بها، ولكنها في حال أخرى لا تكون كذلك، فالشّر إذن يكون شرَّاً عَرَضياً، ولو لم يُوجَد لكان في ذلك أعظم خللٍ في نظام الخير الكلِّي. وأما ما يتعلَّق بنقصان الكمالات كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك فليس شرَّاً. وإذن فالشّر قليلٌ وضروري، وهو لحكمةٍ قد تظهر لنا حيناً، ولكنها تخفى علينا أحايين كثيرة، ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور، ولا يستقيم نظام العالَم ولا يصلُح إلا بوجود هذه الشرور، لأن الخيرات هي مبادئ الشرور[(4)]. أما الشّر الخُلُقي فهو نقصانُ كلِّ شيء عن الكمال، كالظلم، فهذه الشرور، هي كمالات بنسبة الفاعل إليها، وشرٌّ بالقياس إلى السبب القابل لها، فالظلم يصدر عن القوَّة الغضبية، وهذه القوَّة كمالها الغلبة، وشرُّها الظلم، أي أنها

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية**، ص 106.

(2)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص 147-150.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **مجموع رسائل الشيخ الرئيس: رسالة في سرِّ القدر**، ص 2-3.

(4)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الرسالة العرشية**، ص 102.

خُلِقت من أجل الغلبة، وهذا خيرٌ بالنسبة لها، فإذا قصرت أو ضعفت، فتتحول لتصبح شرَّاً بالنسبة للمظلوم[1]. وهكذا فسَّر ابنُ سينا وجود الشّر في العالَم في ضوء القَدَر والحاجة إلى الخير، وأنه لا بدَّ أن يتضمَّن نظامُ العالَمِ شرَّاً، ولو بنسبةٍ قليلةٍ، "فإن قال قائل: ليس الشّر شيئاً نادراً أو أقلياً، بل هو أكثري، فليس كذلك، بل الشّر كثيرٌ وليس بأكثري. وفرق بين الكثير والأكثرية" [2]، والمقصود من ذلك أن الشّر موجودٌ بكثرةٍ ولا سيما ما يتعلَّق منه بنقصان الكمالات، لكنَّ الشّر ليس هو الغالب لأنه مقارنة مع الخير نسبته قليلة، ولا يتعارض ذلك مع العناية الإلهية في العالَمِ الغالبِ فيه الخيرُ على الشّر، "ويمكن إيراد الأدلة والبراهين على ذلك: فلولا أن هذا العالم مركَّبٌ عن ما تحدث فيه الخيرات أو الشرور، ويحصل من أهله الصلاح والفساد جميعا لما تم للعالم نظام، إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض، لم يكن هذا العالمُ عالَماً بل كان عالَماً آخر، ولكان يجب أن يكون مُركَّباً على هذا الوجه والنظام، فإنَّه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً"[3].

فالعالَم لا يمكن أن يكون خالياً من الشّر، لأنَّ الشرَّ هدفُه حفظ نظامَ العالَمَ الكلي، ولا يستقيم نظامُ العالَمِ إلا بوجودِ الخير والشّر معاً. وبالنتيجة، فالعالَمُ بكلِّيته وأجزائه، أفضل عالَم ممكن، لأنَّه منظَّمٌ مرتَّبٌ، "مُبدَعٌ، لا تفاوت فيه ولا فطور، ولا في أجزائه، وإنَّ مجراه الحقيقي على مقتضى الخيرِ المَحْض، وإنَّ الشّر ليس بِمَحْضٍ، بل هو لحكمة ومصلحة، وهو ينبع في جهة الخير"[4].

---

(1)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج2، ص 146- 148.

(2)- المصدر نفسه، ج2، ص 151.

(3)- ابن سينا، أبو علي الحسين، **مجموع رسائل الشيخ الرئيس: رسالة في سرِّ القدر**، ص2-3.

(4)- ابن سينا، أبو علي الحسين (1298هـ)، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ص 77.

- ابن رشد

- الحركة

- صفات المحرِّك الأول (الله)

- المُتحرِّك المُحرِّك

- المُتحرِّك

- النظام في العالم

- الإنسان

- السببية

- نفي المصادفة والاتفاق

- العناية الإلـهية

- تفسير الشّر

4- ابن رشد[1](ت:595هـ/1198م):

ينطلق ابنُ رشد من موقفٍ وسطٍ بين آراء الفلاسفة والمتكلمين في مسألة قِدَم العالَم أو حدوثه، يهيئ من خلاله الأرضية الملائمة للقول بأنَّ هذا العالَمَ هو أفضلُ عالمٍ ممكن. وبالنظر إلى أنَّ هذه الآراء توزعت بين قائل بحدوث العالَم، وبين قائل بالإبداع والاختراع، أو من ذهب إلى القول بالكُمُوْنِ، أو من قال بالفَيْضِ، فقد اعتبر ابنُ رشد أنَّ الاختلافات بين المتكلمين والفلاسفة، ترجعُ إلى اختلافهم في تصنيفِ الموجوداتِ إلى ثلاثة أصناف: طرفين وواسطة بينهما، فاتفقوا على تسمية الطرفين، واختلفوا على تسمية الواسطة. فليس ثمة خلافٌ بينهم على الطرف الأول، وهو اللهُ الموجودُ القديمُ، الذي كان ولم يكن معه شيء، ولا هو من شيء، ولا من مادَّة، ولا زمان سابقٌ عليه، وإدراكه يتم بالبراهين الدالة على وجوده، فهو فاعلُ الكلِ وموجِدُه والحافظُ له. وكذلك لم يكن خلافٌ على الطرف الثاني، وهو موجودٌ من شيء، أي من مادَّة، فهو حادثٌ، ولا بدَّ له من مُحدِث، وهناك زمانٌ تقدم على وجوده. وهذا هو سائرُ الموجوداتِ الواقعةِ تحت سمعنا وبصرنا، كالأرض والماء والهواء والحيوان والنبات، وغير ذلك. أما الخلافُ فكان بشأن الطرف الذي يقع بين هذا وذاك، أي الموجود الذي لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجودٌ عن علَّة، وهو العالَمُ بأسره. ويُرجِعُ ابنُ رشد سببَ هذه الاختلافات في الآراء، إلى أنَّها ذهبت مذهب تأويل الآيات القرآنية، ولم تحملها على ظاهر النص، وبذلك ذهبت إلى الجدَل السفسطائي، لا الطريق الشرعي البرهاني، والذي يدلُّ على أنَّ ثمة وجوداً كان قبل وجود العالَم، وأنَّ صورته فقط هي مُحدَثَةٌ على الحقيقة. ومنها قوله تعالى **(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ)**، (سورة هود، رقم: 11، الآية: 7)، فهناك ما يُظْهِرُ أنَّ وجوداً كان قبل ذلك الوجود، وهو العرشُ والماءُ. وكذلك الآية: **(يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ)**، (سورة إبراهيم، رقم: 14، الآية: 48)، أيضاً تدلُّ على أن هناك وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود، وكذلك الآية: **(ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ)**, (سورة فُصِّلت، رقم:

---

(1)- وُلِدَ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة بالأندلس عام 520هـ/ 1126م، وكان أبوه وجده من قضاة وفقهاء قرطبة، وتعلم الفقه والطب وعلم الطبيعة والرياضيات والفلسفة. وعاصر دولتي المرابطين والموحدين، وتولى منصب القضاء في اشبيلية وقرطبة، وكان طبيباً لأحد ملوك الموحِّدين. ومن أهم آثاره: فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، وتهافت التهافت، وغيرها.

41، الآية: 11)، يحملنا ظاهرها على الاعتقاد بأنَّ هناك شيئاً ما، وهو الدُّخَان، كان موجوداً قبل خلق العالَم، وبالتالي فإنَّ العالَم ليس قديماً قِدَمَاً حقيقياً، وليس مُحْدَثَاً حدوثاً حقيقياً كذلك، أي لا هو مُطلق القِدَم ولا هو مُطلق الحدوث، بل قديم ومُحدَثٌ في آن معاً؛ قديمٌ في صدوره الدائم والأبدي عن الله، ومُحدَثٌ لحاجته إلى علَّة تُخرِجه من القوَّة إلى الفعل(1). وعلى ذلك، انتقد ابنُ رشد الأشاعرةَ، في أنَّ طريقتهم المسمَّاة بالجوهرِ الفردِ، "انبنت على أنَّ العالَم حادثٌ، وانبنى عندهم حدوثُ العالَم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ(ذرات)، وأنَّ الجزء الذي لا يتجزأ مُحدَثٌ، والأجسام مُحدثةٌ بحدوثِهِ"(2). وبرأي ابن رشد، فإنَّ هذه الطريقة لم تقدِّم حلاً لإشكالية قِدمِ العالَم أو حدوثه، أو ما يحدث فيه من كونٍ أو فساد، ولم يثبت القائلون بها الجوهرَ الفردَ أساساً، حتى نقبل النتائج المبنية عليها، ولم يقدِّم أصحابها إلا أدلةً خطابية جَدَلية، مثل قولهم أنَّ الفيل أعظم من النملة، لأنَّ فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، وبالتالي فأجزاءُ الفيلِ متناهيةُ العدد مثلَ أجزاءِ النملةِ، ولو كانت غيرَ متناهيةٍ لما جاز أن تكون أجزاءُ النملةِ أقلَّ من أجزاءِ الفيلِ، لكنَّهم نسوا التفرقة بين الكمِّ المنفصل، وبين الكمِّ المتَّصل، فالكمُّ المنفصلُ يصدق على الأعداد بأنَّها أكبر أو أصغر، ولا يصدق على الكمِّ المتَّصل الذي يقال عليه، بأنَّه أكثر أو أقل، ما يترتَّب على القول بالجوهر الفرد، أنَّ كلَّ الأشياء تصبح أعداداً، ولا يكون هنالك عظمٌ متصلاً أصلاً، فصناعةُ الهندسةِ تصبح ذاتها صناعةَ العدد(3)، وبذلك يرى ابنُ رشد أنَّ نظرية الجوهر الفرد لا تقدِّم تفسيراً محدَّداً لتنوع الموجودات في العالم الطبيعي طالما أنَّ الكونَ هو تجمُّع الذَّرات، والفسادُ هو افتراقها، ولا تفسِّر الخصائص الثابتة المطَّردة والقوانين التي تحكم هذه الموجودات(4). أما مذهبُ أهلِ الكُمُوْنِ القائلِ:"بأنَّ كلَّ شيءٍ في كلِّ شيء، وأنَّ الكُمُوْن إنما هو خروجُ الأشياءِ بعضها من بعض، وأنَّ الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد (1968)، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدّم له وعلّق عليه: د. ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق(المطبعة الكاثوليكية)، ص40-43.

(2)- ابن رشد، أبو الوليد (1998)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، تقديم: د. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 103.

(3)- المصدر نفسه، ص 76-79.

(4)- انظر عفيفي، زينب (1993)، **العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 23.

بعضها من بعض، وتمييز بعضها من بعض. وبيِّنٌ أنَّ الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً أكثر من محرِّك"[1]، فيرى ابنُ رشد، أنَّ مذهب الكُمُوْن يجعل دورَ الفاعلِ لا يتعدّى أكثر من تمييز الأشياء الموجودة أصلاً، دون أن يكون له دورٌ في إيجادها، لأنَّ الأشياء كامنةٌ ومختلِطةٌ ببعضها، فليس هناك حاجةٌ للفاعلِ بأكثر من ذلك. أما من ذهبوا إلى القول بالاختراع والإبداع، فيرون"بأنَّ الفاعل هو الذي يبدِع الموجود بجملته، ويخترعه اختراعاً، وإنه ليس من شرط فعله وجود مادَّة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل"[2]، فيخالفهم ابنُ رشد الرأيَ في أنَّ الفاعل لا يركِّب في المادَّة من الصور إلا تلك التي، (أي المادَّة) هي مستعدَّة لقبولها، لأن المادَّة لا تقبل من الصور إلا تلك التي موجودة فيها بالقوَّة، فلا يكون مثلاً من الحصى شجراً، أو من نواة التمر عنباً، فالمادَّة لا تقبل إلا ما هي مستعدة بالطبع لقبوله[3]. وعليه، بنى ابنُ رشد رؤيته في أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، على الأسسِ التاليةِ:

1-4: الحركة:

ينطلق ابنُ رشد في رؤيته بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن من مفهوم الحركة متأثِّراً في ذلك بأرسطو، وهو ما يشير إليه بقوله: "وأما المذهبُ الثالثُ، فهو الذي أخذناه عن أرسطو، وهو أنَّ الفاعل إنما يفعل المركَّب من المادَّة والصورة، وذلك بأن يحرِّك المادَّةَ ويغيِّرها حتى يُخرِجَ ما فيها من القوَّة على الصورة إلى الفعل"[4]. فكيف بنى ابنُ رشد رؤيته تلك على مفهوم الحركة؟ لا بدَّ في البداية أن نفهم ما الذي يعنيه ابنُ رشد بالحركة؟ إنَّ ما يقصده ابنُ رشد بالحركةِ إنما هو التغيُّر، ونقيضُ الحركةِ السكونُ، أي عدم التغير، وهذا هو ما يجعل الموجودات تختلف عن بعضها بين موجودات طبيعية، وموجودات غير طبيعية، أي صناعية، أي أنَّ الطبيعي هو ما يكون له من ذاته مبدأ الحركة، كما هو حال الإنسان مثلاً، وبتعبيره "فإنَّه يظهر أنَّ الأجسام الطبيعية تفارق الأجسام الصناعية، بأنَّ الأجسام الطبيعية هي التي لها في أنفسها مبدأ حركة،

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة،** ج3، مرجع سابق، ص 1497- 1498.

(2)- المصدر نفسه، ج3، ص 1498.

(3)- انظر، الجابري، محمد عابد (1998)، **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص،** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 188.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة،** ج3، ص 1499.

وسكون، وأعني بالحركة هاهنا التغيُّر، وبالسكون عدم التغيُّر، ومعنى قولنا مبدأ حركة، أي لها من ذاتها أن تفعل وتتغير وتقبل الانفعال"[1]، والنتيجة التي يوصلنا إليها ابنُ رشد أنَّ الحركة هي انتقال وتغيُّرٌ من القوَّة إلى الفعل، وهذا هو ما يقصده ابن رشد، تحديداً بحدوث العالَم، أي أنَّ العالَم حادث بما هو متحرِّك من القوَّة إلى الفعل، وكلَّ ما يحدث فيه من الظواهر الطبيعية مبني على هذا الأساس، وبتعبير ابنِ رشد: "فإنَّ فعل الفاعل إنما يتعلَّق بالمفعول من حيث هو متحرِّك، والحركة من الوجود الذي بالقوَّة إلى الوجود الذي بالفعل، هي التي تسمَّى حدوثاً"[2]، وما دام أنَّ الحدوث هو حركة، فلا بدَّ أنَّ هناك شيئاً ما تحرَّك، أي مادَّة، وإلا لما كانت هناك حركة، وإذا كان هناك مُتحرِّك فلا بدَّ له من محرِّك، "وأنَّه ليس يوجد شيء يتحرَّك من ذاته، أعني أن يكون المتحرِّك هو المحرِّك"[3]، فما هي طبيعة هذا المحرِّك؟ يرى ابنُ رشد أنَّ الحركة إمّا أن تكون عن محرِّك لا يتحرَّك، وإما عن محرِّك يتحرَّك، فإن كانت الحركة عن محرِّك متحرِّك، فهذا المحرِّك المتحرِّك لا يتحرَّك من تلقاء ذاته، وإنما عن محرِّك خارجي، وهذا المحرِّك الخارجي هو المحرِّك الأول الذي لا يحتاج إلى محرِّك، وهو الله، لأن الحركة لا يمكن عقلاً أن تستمر إلى ما لا نهاية، فإذا كان للمحرِّك محرِّك، وهذا المحرِّكُ له محرِّكٌ، وهذا الأخير له محرِّكٌ أيضاً، فإنَّ سلسلة المحرِّكات ستذهب إلى ما لا نهاية، ولن تنتهي، فبالتالي لا يكون هناك محرِّكٌ أخيرٌ، وإذا لم يكن هناك محرِّكٌ أخيرٌ، فلن يكون هناك محرِّكٌ أوَّل، وهذا غير مقبول عقلياً، لأن الحركة ستصبح معدومة أساساً. فالمحرِّك الأول لا يمكن أن يكون متحرِّكاً. أما المتحرِّك المحرِّك، فهو وسطٌ، كمثل العكَّاز الذي يحرِّك الحجر بيد الإنسان، فالعكَّاز محرِّكٌ للحجر، ومتحرِّك في الوقت ذاته بفعل عامل خارجي. فنستخلص من ذلك أنَّ هناك ثلاثة موجودات: محرِّك غير متحرِّك، وهو الله. ومحرِّك متحرِّك، وهو الفلكُ المحيطُ والأجرامُ السماويةُ، ومتحرِّك فقط، وهو العالَمُ[4]. ولنبدأ أولاً، بالمحرِّك غير المتحرِّك: فما دام أنَّ هناك محرِّكاً متحرِّكاً، وهو الوسط، وهناك متحرِّك غير مُحرِّك، فمن الضروري أن يكون هناك

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد (1983)، **الجوامع في الفلسفة- كتاب السماع الطبيعي**، حقَّقه وعلَّق عليه: جوزيف بويج، مدريد: المعهد الاسباني العربي للثقافة، ص 19-20.

(2)- ابن رشد، أبو الوليد (1964)، **تهافت التهافت**، ج1، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ص279.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **الجوامع في الفلسفة- كتاب السماع الطبيعي**، ص 113.

(4)- المصدر نفسه، ص 139-142.

محرِّكاً غير متحرِّك. وإذا كان المحرِّكُ المتحرِّكُ مؤلفاً من شيئين، هما مُحرِّكٌ ومُتحرِّكٌ، فمن الممكن أن يفارق أحدهما الآخر، بأن يكون المحرِّكُ موجوداً لوحده، والمتحرِّكُ كذلك. ومثال ذلك، أنَّ السكنجبين[1] يتألف من العسل والخل، وكلٌّ واحد منهما يمكن أن يوجد منفرداً، فلم لا يكون المحرِّك والمتحرِّك على غرار ذلك[2].

2-4: صفات المحرِّك الأول (الله):

تنقسم الصفات إلى قسمين السلب والإيجاب، والسلب يكون بتنزيه الله عن مشابهة أي من مخلوقاته، وإن وُجِدت هذه الصفات في الموجودات، كالإنسان مثلاً، فهي باشتراك الاسم فقط، لأن صفات الله مُطلقة متناهية، بينما صفات المخلوق محدودة. وتتمثل هذه الصفات السلبية، بالوحدة والبساطة. والوحدة تعني أنَّ الله لا يمكن أن يكون إلا واحداً، وبهذه الصفة، أي الوحدانية، يكون العالَم أفضل عالَم ممكن، ودليل ابن رشد على ذلك، أنَّه لو كان هناك مَلِكَانِ، وكلٌّ واحدٍ منهما فعلُه فعلَ صاحِبِهِ، فلا يمكن أن يدبِّرا مدينةً واحدةً، ولو فعل الاثنانِ فعلاً واحداً لفسدت المدينة الواحدة، باستثناء أن يفعل أحدُهما ويبقى الآخر متعطِّلاً[3]، لأنه "متى اجتمع فعلان من نوع واحدٍ على محلٍ واحد فسدَ المحلُّ ضرورة"[4]، وعلى ذلك، فإنَّ ما يترتَّب على صفة الوحدانية، أنَّ العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنه بمنزلة الجسد الواحد، وبالنتيجة فإنَّ الفعل المتقن لا يكون إلا عن فاعل واحد، و"لمَّا كان العالَم واحداً، وجب إلا يكون موجوداً عن آلهة كثيرة متفنِّنة الأفعال"[5]، أما البساطة فتعني خلوُّ الله من أي تركيب من مادَّة أو التجزؤ والانقسام، وما كان يخلو من المادَّة، فهو عقل بالضرورة، لأننا لو افترضنا وجود المادَّة أو جسم، لاقتضى ذلك الانقسام والتركيب فيه، لأن الأجسام مركَّبة من أجزاء، وهذا يناقض ما فرضناه في المحرِّك الأول، من أنَّه لا يتجزأ، والدليل على أنَّه لا يتجزأ، أننا أثبتنا أن المحرَّك الأول يجب أن يكون محرِّكاً لا يتحرَّك، وإلا لاستمرت السلسلة إلى ما لا نهاية، فهو أزلي لأنه

---

(1)- السَّكَنْجَبِيْن: **شرابٌ مُركَّبٌ من حامِضٍ وحلو.** (مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص 440).

(2)- ابن رشد، أبو الوليد، **الجوامع في الفلسفة- كتاب السماع الطبيعي**، ص 143.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 123-137.

(4)- المصدر نفسه، ص 123.

(5)- المصدر نفسه، ص 124.

أول، وليس هناك ما هو سابق عليه، وتحريكه أزلي غير متناه، فإذا قلنا انه يتجزأ، فستكون قوَّة الجزء في التحريك أصغر من قوَّة الكلِّ، فإذا جزأنا الكل إلى أجزاء، سيجتمع من الكلِّ قوَّة متناهية وتحريك متناه، وهذا يناقض ما فرضناه من أنَّه غير متناه، لذلك لا يكون المحرِّك الأول جسماً ولا يكون هيولانياً، بل هو عقل بالضرورة، وهو أزلي، لأنه غير متغيِّر لا بالذات ولا بالعَرَض، ولو افترضنا أنه متغيِّرٌ، بأي نوع من أشكال التغيُّر الأربعة: النقلة، والنمو والنقص، والاستحالة، والكون والفساد، لكانت النتيجة أنَّ الحركة ستكون في مكان، والحركة في المكان يجب أن يكون في نهايتها محرِّكٌ أول، وما افترضناه أنَّه محرِّك أول فسوف لن يكون محرِّكاً أول، لأنه سيكون هناك محرِّك قبله، وذلك محال[1]، "فلذلك ما يلزم أن يكون المحرِّك الأول بالطبع غير متحرِّك بالعَرَض بهذه الجهة؛ فيكون هو وموضوعه أزلياً، ولولا أنَّ هاهنا محرِّكاً أزلياً هو السبب في وجود هذه المحرِّكات الكائنة الفاسدة، لم توجد بعد، فإنَّ وجود بعضها عن بعض إلى غير نهاية هو بالعَرَض، وما بالعَرَض فإنما هو لاحق لما بالذات"[2]، ومن كان بهذه الصفات فالعالَم محتاج مفتقر إليه، لأنَّه محرِّك العالَم على الدوام، وهذه الحركة الأزلية هي ما يحفظ العالَم، ويضمن بقاءه، وليس فقط في إيجاده. إذن، حدوث العالَم حركة، ولو لم يكن الحدوث كذلك، لما احتاج العالَم بنظر ابن رشد، إلى الله بعد وجوده، كما أنَّ البيت لا يحتاج بعد تمامه إلى بنَّاءٍ، "ولولا كون العالَم بهذه الصفة، أعني أنَّ جوهره في الحركة، لم يحتج العالَم بعد وجوده إلى البارئ سبحانه، كما لا يحتاج البيت إلى وجود البنَّاء بعد تمامه والفراغ منه"[3]. أما صفات الإيجاب كالعلم والقدرة والإرادة، فإنها أيضاً سببٌ في أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنَّ العالَمَ صادرٌ بموجب العلم الإلهي، نظراً لأنَّ الترتيب والتنظيم والتآلف الموجود بين أجزاء الكون يستهدف غاية معينة، وهي خير ومنفعة البشرية، فإذا كان الفعل موجَّهاً نحو غاية، فمن البديهي أن يكون صادراً عن عالِمٍ بالنفع والضُّر، وقاصدٍ إلى ذلك، فالترتيب والتنظيم نفيٌ للمصادفة والاتفاق من جهة، وتأكيدٌ لوجود العلم من جهة أخرى، وبتعبير ابن رشد: "إنَّ المصنوع يدلُّ من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة،

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الجوامع في الفلسفة- كتاب السماع الطبيعي**، ص 144-148.

(2)- المصدر نفسه، ص 145.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 280.

وإنما حدث عن صانع رتَّب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالِما به"[1]، فالله عالِمٌ بالشيء قبل أن يكون، وحين يكون، ويعلم به حين فساده، **(وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)**، (سورة الأنعام، رقم: 6، الآية: 59)، ومن شرط العلم الحياة، فالله حي، فإذا كان من شرط العلم الحياة في الشاهد، أي الإنسان، وهو الفاعل غير الحقيقي، فالحياة أولى أن تكون في الفاعل الحقيقي، وهو الله. وقس على ذلك في باقي الصفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وبالنتيجة فإنَّ العالم بهذه الصفات، يجري على ترتيب مقصود عليم حكيم. والدليل على ذلك أنَّ الإنسان إذا شاهد بيتاً وضع فيه الأساس من أجل الحائط، والحائط من أجل السقف، فسيدرك الناظر أنَّ هذا البيت وُجِدَ عن عالِمٍ بصناعة البناء[2]، وهكذا تكون صفاتُ اللهِ هي السبب الرئيس للقول بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن, والمبني على مفهوم الحركة التي بها يكون قوام الموجودات، ولا يتم وجود بدونها، والمحرِّك الأول هو الذي يعطي الحركة وهو فاعلها، فالعالَم هو أفضل عالَم ممكن[3].

3-4: المُتحرِّك المُحرِّك:

يرى ابنُ رشد أنَّ هناك حركة طبيعية بسيطة، وهي تكون لجسم بسيط، ومركَّبة تكون لجسم مركَّب، وتنقسم الحركة الطبيعية البسيطة إلى ثلاثة أنواع: حركة من الوسط، وحركة إلى الوسط، وهاتان تمثلان الحركة المستقيمة، وحركة حول الوسط، وهي الحركة الدائرية. فالمتحرِّك حول الوسط تكون حركته دائرية وشكله دائرياً، وهما أفضل الحركات وأفضل الأشكال، وذلك أنَّ الحركة الدائرية أزلية مستمرة، ولا ندَّ ولا ضدَّ لها، فحركة اليمين مثلا تقابلها حركة الشمال، أما الحركة الدائرية فليس هناك حركة تقابلها، والشكل الدائري كذلك، لا زيادة فيه ولا نقصان، فهو أتمُّ الأشكال وأبسطها، لأنَّه يحيط به سطحٌ واحدٌ فقط، وهو أسرع الأشكال، وهذه الصفات هي صفات الأجرام السماوية التي تتحرِّك أسرع الحركات، وهي

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 129.

(2)- المصدر نفسه، ص 129-131.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 286.

الحركة الدائرية، وبما لها من أشكال مستديرة وأحجام كبيرة[1]، كانت طبيعتها مختلفة عن غيرها من الأجسام، كالأجسام البسيطة، التي تتحرَّك حركات مستقيمة، وأحجام صغيرة، لذلك كانت الأجرامُ السماوية أفضلَ المتحرِّكات، وهذه الأفضلية إما على جهة الضرورة أو على جهة الأفضل[2]، كما أنَّ مادَّتها تختلف عن بقية مواد الأجسام، وذلك بما يتناسب مع سرعتها وحركتها الدائرية، بأنَّ مادَّتَها لا خفيفة ولا ثقيلة، وهي الأثير، لأنه لو كانت مادَّتُها ثقيلة لهبطت إلى الأسفل، ولو كانت خفيفة لصعدت إلى الأعلى[3]، ولو لم تكن هذه الأجرام بهذه الصورة، أي بحركتها وأشكالها وأحجامها،"لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً"[4]، وهذه الأجرام السماوية غير كائنة ولا فاسدة، ولا يلحقها تغير كما يلحق الكائنات الفاسدات، والسبب في ذلك هو حركتها الدائرية، والدليل على ذلك، كما يسوقه ابنُ رشد، أنَّ الكائنات الفاسدة إذا اتفق أن تحرَّكت حركةً دائريةً فإنَّ فسادها يصبح أمراً عسيراً، وبتعبيره، " إنَّ هذا الجِرم ليس بكائن ولا فاسد، وقد وُفِّقت الطبيعة إذ باعدته عن الآفات، بأن صيَّرت له هذا الشكل الذي هو أبعد شيء عن الفساد، ولذلك ما ترى الأمور الكائنة الفاسدة، إذا اتفق لها بالعَرَض الاستدارة عسر فسادها"[5]. وهذه الأجرام السماوية حيَّة عالِمة ذوات اختيار وإرادة، لأنها تتحرَّك حركة محدودة، وأفعال محدودة، وغاية محدودة، وما دام أنَّ الأجسام الصغيرة الخسيسة ومظلمة الأجساد وقصيرة الأعمار، هي حيَّة، فمن الأولى أن تكون الأجسام السماوية حيَّة مُدرِكة، لأنها أعظَم شرفاً ووجوداً ونوراً من تلك الأجسام[6]. ومقابل هذا العالَم، أي عالَم الأجرام السماوية، هناك عالَم آخر يقابله، فما هي طبيعة هذا العالَم؟

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد (1947)، **رسائل ابن رشد- السماء والعالم**، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ص 8-11، وكذلك ص 43-44.

(2)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 116.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **السماء والعالم**، ص 6-8.

(4)- المصدر نفسه، ص11.

(5)- المصدر نفسه، ص11.

(6)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 314.

4-4: المُتحرِّك:

إذا كانت الأجسامُ إما بسيطة، أو مركَّبة، فإنَّ البسيطة تتكون من هيولى وصورة، والهيولى هي المادَّة الأولى، والصورة هي المتضادَّات الأولى الموجودة فيها، وهي الثقل والخفَّة، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. والحرارة والبرودة، هي قوى فاعلة؛ لأن الحرارة من شأنها أن تجمع الأشياء المتجانسة، كما يحدث عندما تصهر الحديد، والبرودة من شأنها أن تجمع الأشياء المتجانسة وغير المتجانسة، كما يحدث عند تجميدها الماء مع الحجارة، أما الرطوبة واليبوسة، فهي قوى منفعلة. ولما كانت هذه الكيفيات الأربع هي ابسط المتضادَّات في المركب، فالأجسام البسيطة التي تكون هذه الكيفيات صوراً لها، هي الاسطقسات الأربعة، وهي التراب والماء والهواء والنار، وهي في مجموعها تكوِّن جسمَ العالَم. ولما كان الواحدُ من هذه الأجسام البسيطة لا يجتمع له إلا قوَّتان فاعلة ومنفعلة على سبيل الضرورة، وإلا لما كانت هذه الأجسام البسيطة مختلفة ومتضادَّة، فالمزاوجة تكون فقط، إما حرارة ورطوبة(الهواء)، وإما حرارة ويبوسة(النار)، وإما برودة ورطوبة(الماء)، وإما برودة ويبوسة(التراب أو الأرض)[1]، "فالواجب ما لزم أن تكون هذه الأربعة هي صور الأسطقسات، وأن يكون عددها هذا العدد، وإذا قد تبيَّن أنه يلزم أن توجد أجسام أربعة بسيطة بهذه الصفة، عنها تتركب سائر المركَّبات"[2]، والدليل على أنَّ هذه الأجسام الأربعة هي أسطقسات جميع المركَّبات، أن جميع المركَّبات تتكون في الأسفل، إما في باطن الأرض، كالمعادن، وإما على ظهرها كالإنسان والحيوان والنبات، وكلُّ شيء يتركَّب من تراب وماء، وينحل أيضاً إلى تراب بالعفونة، أو إلى ماء بالتبخير، وإذا وُجِدَ التراب والماء، وُجِدَ الهواء والنار، فكلُّ ما يتركَّب إنما هو باختلاط هذه العناصر الأربعة، وما اختلافُ الموجودات إلا نتيجة طبيعية لاختلاف مقادير هذه العناصر، وكذلك في تضادِّها، فلولا التضادُّ الموجود فيها، لفسدت العناصر بكليِّتها، ولفسد العالَم بفسادها، فهذه العناصر غير فاسدة بكلِّيتها، ولكن بأجزائها ومركِّباتها[3].

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد (1919)، **جوامع الكون والفساد**، تحقيق: د.أبو الوفا التفتازاني، وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 21-24.

(2)- المصدر نفسه، ص 24.

(3)- المصدر نفسه، ص 25-30.

وتتحرَّك هذه العناصر، حسب الخفَّة والثقل، إلى مواضعها الطبيعية؛ فالتراب والماء لثقلهما يتحركان إلى الأسفل، والهواء والنار لخفَّتهما يتحرَّكان إلى الأعلى، لذلك كانت الأرض لثقلها ثابتة في المركز بعيداً عن الحركة الدائرية، أما النار، فلخفَّتها كانت في غاية القرب من الحركة المستديرة، وما بينهما، أي الماء والهواء، فيوجَدُ فيهما الثقل والخفَّة لوقوعهما بين الأبعد والأقرب، ولذلك فإنَّه لا يوجد عالَم آخر غير هذا العالَم، ولو تصوَّرنا وجود عالَم آخر لكان مؤلفاً من هذه العناصر(1)، لذلك فإنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، **"**فمن تصور هذا، علِمَ أن كل عالم يُفْرَضُ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام. وأن الأجسام لا تخلو أن تكون إما مستديرة، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة، وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة وإما خفيفة، أعني إما ناراً، وإما أرضاً، وإما ما بينهما، وأنَّ هذه الأجسام لا تكون إلا مستديرة أو في محيط مستدير أي الفلك، لأن كل جسم: إما أن يكون متحرِّكاً من الوسط أو إلى الوسط، وإما حول الوسط**"**(2). إذن، هناك عالَمان: عالَم الأجرام السماوية، وهو غير كائن ولا فاسد، ويقع فوق القمر، وعالَم أرضي، هو دار الكون والفساد، لأنه يتكون من العناصر الأربعة، ويقع تحت القمر(3).

5-4: النظام في العالَم:

إذا كانت الأجرام السماوية متحرِّكة، فإنَّ لحركتها هدفاً وغاية، وهي النظام في العالَم، امتثالاً وطاعة للمحرِّك الأول الذي أمر بالحركة، والذي لا يتمَّ نظام إلا به، كما هو الحال في **"**النظام الموجود في العسكر يكون من قِبَلِ قائد العسكر، والنظام الموجود في المُدن من قِبَلِ مدبِّري المُدن**"**(4)، وما دام أنَّ الأجرام السماوية حيَّةُ عالِمةُ ذوات اختيار وإرادة، فإنَّها بحركتها المحدودة وأفعالها المحدودة، مدبِّرةٌ لما دونها من حياة الكائنات، ولا يدبِّر الحي إلا ما هو أكمل منه(5). ولكن كيف تتم الحركة؟

---

(1)- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 109-113.

(2)- المصدر نفسه، ج1، ص 111-112.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **جوامع الكون والفساد**، ص 10.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 293-294.

(5)- المصدر نفسه، ج1، ص 314-315.

إذا كانت الأجرام السماوية حيَّة فهي ذوات نفوس، وما دامت تتحرَّك حركة منتظمة وتستهدف غاية معينة، وهي النظام في العالَم، فإنَّ لها مبادئ وعقولاً تستمدُّ حركتها منها[1]، وإذا كان "العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الصور المتجرِّدة عن المادَّة، ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، فالعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات"[2]، فهذه العقول تعقل المعقولات، والتي هي، أي المعقولات، صور الموجودات والنظام والترتيب الموجود في العالَم، "لأن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها"[3]، وبهذا التعقل تتحرك الأجرامُ السماويةُ حركةَ عشقٍ باتجاه المحرِّك الأول طلباً للاستكمال، "فهذا المحرِّك (الله) إنما يحرِّك على نحو ما تحرِّكنا الأشياء المشتهاة اللذيذة ولا سيما المعقولة التي نرى أنَّ فعلها خير"[4]، وأول ما يتحرَّك هو الفلك المحيط، يليه باقي الأجرام، ثم سائر الموجودات، فالعقول المفارقة بما هي مبادئ يكون لتحريكها جانبان، فهي من جهة فاعل لحركة الأجرام السماوية، ومن جهة أخرى هي غاية لحركة الأجرام السماوية على جهة الشوق، وبتعبير ابن رشد "وهكذا ينبغي أن يفهم أنَّ محرِّكات الأجرام السماوية أنَّها محرِّكة على الوجهين من غير أن تتعدَّد، فمن حيث تلك المعقولات صور لها هي محرِّكة على طريق الفاعل، ومن حيث هي غايات لها تتحرَّك عنها على جهة الشوق"[5]، وبهذه الحركة تتجه الكائنات إلى المحرِّك الأول كما يتّجه العاشقُ إلى معشوقه أو الناقص للكمال فيتولَّد النظامُ والترتيبُ ووحدةُ العالم. فالنظامُ في العالَم إذن، مرتبط بالمبدأ الأول، ولولا ذلك لما كان هناك نظامٌ موجود، وبهذا الأمر تقوم السماواتُ والأرضُ وكلُّ كائنٍ أو فاسدٍ[6]، "كما أنَّه بأمر الملك الأول في المدينة، قامت جميعُ الأوامرِ الصادرة ممن جعل له المِلِكُ ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس"[7]، فما

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 350-353.

(2)- المصدر نفسه، ج2، ص 526.

(3)- المصدر نفسه، ج2، ص 526.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج3، ص 1592.

(5)- المصدر نفسه، ج3، ص 1594-1595.

(6)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 308-313.

(7)- المصدر نفسه، ج1، ص 308.

الهدف الذي تسعى إليه الكائنات بهذه الحركة العشقية؟ إنها ولا بدَّ عاشقة لتحصيل الصورة "لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة"[1]، وفي الشاهد أننا عندما نريد بناء بيت، هناك صورة البيت في أذهاننا، ومادَّة كالحجارة واللَّبْن، وغاية هي السكن، وهناك فاعل، وهو البنَّاء، وعندما يكتمل بناء البيت، نقول إنَّه تحرَّك من القوَّة إلى الفعل[2]، وعلى ذلك، فالحركة هي"كمال المتحرِّك بما هو متحرِّك"[3]، وبناء عليها يكون حدوث العالَم وانتقاله من القوَّة إلى الفعل، عبارة عن حركة، وأسبابها المادَّةُ والصورةُ والفاعلُ والغايةُ. وبتعبير ابن رشد:"وأما أنَّ الموجودات المُحدَثة لها أربعةُ أسبابٍ: فاعل، ومادة، وصورة، وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه، وكذلك كونها ضرورية في وجود المسبِّبات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبِّب"[4]. ولما كانت المركَّبات تتكون من الأسطقسات، فإنَّ الأسطقسات ليست كافية في حدِّ ذاتها لتحصيل الصورة، ولا بدَّ من فاعل يعطيها الصورة، وهذا الفاعل هو حركة الأجرام السماوية، وذلك، "أنَّ في حركات الأجرام السماوية كفاية في أن تعطي صور الأجسام المعدنيات مع الأسطقسات، فأما النبات والحيوان، فقد ظهر أنه يحتاج فيه إلى إدخال محرِّك آخر"[5]، فما هو هذا المحرِّك؟

إنَّ الصورةَ، كما يرى ابنُ رشد، تحلُّ في المادَّة نتيجة اختلاط وامتزاج ونظام تابع لحركة الأجرام السماوية، بفعل الحرارة، وبتعبير ابن رشد: "إنَّ الاختلاط الحقيقي والمزاج في جميع الأجسام المتشابهة الأجزاء التي توجد في الماء والأرض إنما يكون بالطبخ، والطبخُ يكون بالحرارة الملائمة لذلك الشيء المنطبخ، وهي الحرارة الغريزية التي تخص موجوداً موجوداً، وأنَّ فصول هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما تنسب إلى المزاج فقط. وأنَّ فاعلها الأقرب هو الحار المازج لها، والأقصى الأجرام السماوية"[6]، فهذه الحرارة، ليست هي حرارة أسطقسية،

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الجوامع في الفلسفة- كتاب السماع الطبيعي**، ص24.

(2)- المصدر نفسه، ص 26.

(3)- المصدر نفسه، ص26.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج2، ص784.

(5)- ابن رشد، أبو الوليد، **جوامع الكون والفساد**، ص30.

(6)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص3.

وإنما هي حرارة ملائمة للتخليق والتصوير وإعطاء الشكل، فهي شبيهة بتلك القوة الموجودة في المهنة والصناعة، إنها حرارة غريزية موجودة في كلِّ موجود، ومنشأ هذا الحرارة في الكائن الحي المتناسل شيئان: الأول هو الشخص كالنبات الذي يعطي البزر، وكالإنسان والحيوان اللذان يعطيان المني، والثاني الأجرام السماوية وخاصة الشمس، لأنها أظهر الأجرام وأقربها إلى الأرض. أما غير المتناسل فالذي يعطيه الصورة هو الأجرام السماوية فقط[1]. فوجودُ العالَمِ بهذا النظام إنما هو تابع لحركات الأجرام السماوية المحدَّدة بمقادير معينة، ولو كانت بغير ذلك لاختل النظام في العالَم، " إذ كان ظاهراً أنَّ هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد الموجود من هذه الحركات، وأنه لو كانت أقل أو أكثر لاختلَّ هذا النظام أو كان نظاماً آخر"[2]. فالعناصر الأربعة إذن، نتيجة لحركة الأجرام السماوية، وبما فيها من قوى كامنة، تمتزج فتتكوَّن منها جميعُ الأجسام والكائنات المتضادَّة، المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان، وتظلُّ أجزاؤها بهذه الحركات في كون وفساد دائم، حتى انه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد النظام والترتيب في هذا العالَم[3]، فكل ما في العالَم من نظام وإتقان مبني على الحركة، وكلُّ ما يحدث في الكون، يتوقَّفُ على المحرِّك الأول الذي لا يتحرَّك, حافظاً للعالَم في وجوده واستمراره، والذي لا يستمدُّ فعلَه من غيره، كما هو حال وجوده أنَّه غير مستمدٍّ من وجود سابق عليه[4]. وهكذا، فإن حضور المُحرِّك الأول في العالَم يظل على الدوام ويبقى العالَم مفتقراً إليه كفاعل يظل فاعلاً ومخرجاً له من العَدَم إلى الوجود، من خلال الحركة التي يتقوَّم بها وجود الموجودات، فهو فاعل الحركة ومعطي الحركة، ومعطي الوحدانية التي صار بها العالَم واحداً، وتتجه الموجودات إلى غاية واحدة بعينها هي النظام الموجود في الكون، وهذا النظام يرجع كلُّه إلى المحرِّك الأول[5]، فينتظم الكون كلُّه في وحدة عضوية واحدة مترابطة يتعاون الكل فيه مع

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص2-5.

(2)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص112.

(3)- المصدر نفسه، ج1، ص 109-113. انظر عفيفي، زينب، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص 147.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 79-80.

(5)- المصدر نفسه، ج1، ص 293. وانظر، الجابري، محمد عابد، **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص 188-196.

الأجزاء كما يتعاون الجسد الواحد. "فبيِّنٌ هاهنا موجوداً واحداً يقتضي منه قوَّة واحدة، بها توجد جميع الموجودات"[1]. وبهذه الحركات المنتظمة للسماوات، يكون النظام والترتيب وبه يكون قوام الموجودات، وحفظ الحيوان والنبات والجماد. وهذا ما يتضح عندما نتأمل النظام الموجود في العالَم والترتيب الموجود فيه، فلولا قربُ الشمسِ وبعدُها في فَلَكِها المائلِ، لم يكن هناك ليلٌ ولا نهارٌ، ولا فصول أربعة، ولا مدٌّ ولا جَزْر، ولا رياح، ولا أمطار، ولا نبات، ولا حيوان، ولا نظام في الكون أصلاً، فعندما تبعُد الشمس يبرد الجوُ فتكون الأمطار والمياه، وعندما تقترب الشمس يشتدُّ الحر في الصيف، وينسحب الأمر ذاته على القمر والكواكب[2].

6-4: الإنسان:

إذا كان كلُّ جسم مركَّب من مادَّة وصورة، فإنَّ ما يقابل هذين في الكائن الحي هو النفس والبدن، ومعنى هذا أنَّ البدن هو المادَّة، والنفس هي الصورة، فالنفس هي كمالٌ البدن مثلما أنَّ الصورة كمالٌ للمادَّة، ولذلك يعرِّف ابن رشد النفس بأنَّها "استكمال أول لجسم طبيعي آلي"[3]، فالنفس كمالٌ لجسم، وهذا الجسم هو جسم طبيعي غير صناعي، والفرق بين الصناعي والطبيعي، أن الطبيعي يكون مبدأ حركته من ذاته بواسطة الأعضاء، وهذا هو معنى آلي، فالآلة هنا معناها الأعضاء. وهذه النفس لها قوى مرتَّبة ترتيباً يبدأ تصاعديا من البسيط إلى الأكمل، فالأكمل حتى تنتهي بأكملها، أي النفس النباتية ثم الحيوانية حتى نصل إلى أكملها، وهي النفس الناطقة. "وهذه النفس يظهر بالحس من أفعالها أنَّ أجناسها خمسة: أولها بالتقدُّم في الزمان، وهو التقدم الهيولاني، والنفس النباتية، ثم الحساسة، ثم المتخيلة، ثم الناطقة، ثم النزوعية، وهي كاللاحق لهاتين القوتين، أعني المتخيلة والحساسة، وأن الحساسة خمس قوى: قوة البصر، وقوة السمع، وقوة الشم، وقوة الذوق، وقوة اللمس"[4].

ولنبدأ أولاً بالنفس النباتية، وهذه النفس لها قوى ثلاث: هي الغاذية ووظيفتها حفظ النوع، "فذلك بين من أنها صورة لجسم آلي، وهي بالجملة إنما تفعل مما هو جزء عضو آلي بالقوة، جزء

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 300.

(2)- المصدر نفسه، ج1، ص312-313.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص10.

(4)- المصدر نفسه، ص 10-11.

عضو آلي بالفعل"[1]، والنامية وظيفتها تنمية الجسم والأعضاء، فهي، "القوة التي من شأنها عندما تولد الغاذية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم أن تنمي الأعضاء في جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة، وهو بيِّنٌ أن هذه القوة مغايرة بالماهية للغاذية، فإنَّ فعل التنمية غير فعل الحفظ"[2]، وهناك قوَّة أخرى هي القوَّة المولِّدة التي تجعل من غذاء الشخص قدرةً لتوليد شخص من نوعه بالفعل، "فهذه القوَّة شأنها أن تفعل مما هو بالقوَّة شخص من نوعه شخصاً بالفعل"[3]، والقوة الغاذية والنامية موجودتان على جهة الضرورة، بينما المولِّدة موجودة على جهة الأفضل، "وإنما جعلت هذه القوة في الأشياء التي هي موجودة فيها لا على جهة الضرورة، كالحال في القوة الغاذية والنامية بل على جهة الأفضل لتكون لهذه الموجودات حظٌّ من البقاء الأزلي بحسب ما يمكن في طباعها"[4].

أما النفسُ الحيوانيةُ فلها جميعُ القوى السابقة ويزيد عليها الحيوان بالقوة الحساسة، فإذا كانت القوى الغاذية والنامية والمولِّدة، هي قوى فاعلة بما لها من وظائف حفظ النوع وتنميته وتوليده، فإنَّ هذه القوَّة، أي الحساسة، هي قوَّة منفعلة، لأنها توجد أحياناً بالقوَّة، وبالفعل أحياناً أخرى، وكذلك منها ما هو بعيد، كالحس في الجنين، ومنها ما هو قريب، كالحس في النائم، وهذه القوَّة الحساسة تجعل للمحسوسات وجوداً أشرف من وجودها الهيولاني خارج النفس، لأن الاستكمال يعني إخراج ما هو بالقوَّة إلى الفعل، أي بتجريدها عن الهيولى، فهذه القوة هي[5] "التي من شأنها أن يستكمل بمعاني الأمور المحسوسة، أعني القوة الحسية من جهة ما هي معان شخصية"[6]. وتستعمل هذه القوَّة آلة جسمانية، هي الحواس الخمس: اللمس والذوق والشم، وهذه توجد في الحيوان على جهة الضرورة، أما السمع والبصر فعلى جهة الأفضل، فالخُلْد مثلاً

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص13.

(2)- المصدر نفسه، ص 14.

(3)- المصدر نفسه، ص 15.

(4)- المصدر نفسه، ص 15-16.

(5)- المصدر نفسه، ص 16-21.

(6)- المصدر نفسه، ص 21-22.

حيوان لا بصر له[1]. وهذه الحواس الخمس كلٌّ واحدة منها خاصة بشيء معين، فالبصر خاص بالألوان مثلاً، والسمع للأصوات، والذوق للطعم، والشم للرائحة، واللمس للحار والبارد، لكن هناك أشياء تُدركها أكثر من حاسة كالحركة والسكون والعدد التي تشترك فيها جميع الحواس، والشكل والمقدار تشترك في إدراكهما حاستا البصر واللمس، كما أنَّ هناك من الأمور لا نستطيع إدراكها بحاسّة واحدة، مثل الذي يسير في النهر فيتخيَّل أنَّ الشطوط تتحرك، فهذه الحواس الخمس لها قوة واحدة مشتركة[2]، "وذلك أنه لما كانت هاهنا محسوسات لها مشتركة فهاهنا إذن لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة"[3]، فلذلك كان ضرورياً وجود قوَّة بواسطتها تدرك المحسوسات جميعها بآلات مختلفة، وهذه القوَّة، أي الحس المشترك، هي واحدة، لأنها تدرك التغاير بين الإدراكات المختلفة وتحكم عليها، فتدرك الألوان والأصوات والمشمومات والمذاقات والملموسات بآلات الحس الخمس، العين والأذن والأنف واللسان واليد، فهذه الآلات تنتهي إلى قوة واحدة، هي الحس المشترك. لكن الحس المشترك لا يكفي وحده إذ يكون أحياناً مٌغيَّباً كما في حالة النوم، فكيف يكون الإدراك حينها؟ إنه لا بدَّ أن يتم بقوَّة أخرى، وهي القوَّة المُتخيِّلة، التي من شأنها الحُكْمُ على المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، لذلك كان فعلها أتم بعد سكون فعل الحواس عند النوم. ولا توجد هذه القوَّة، أي المُتخيِّلة لكثير من الحيوانات كالدود والذباب وذوات الأصداف، والدليل على ذلك أنَّ هذه الأصناف المذكورة لا تتحرك إلا عند حضور المحسوسات. إذن، وظيفة القوَّة المُتخيِّلة: (1)- إدراك المحسوسات بعد غيبة الحس. (2)- تعطينا تفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. (3)- تركيب صور ليس لها وجود خارج النفس كصورة الغول مثلا[4]. وهناك قوَّة تسمَّى النزوعية، وبواسطتها يتحرَّك الحيوان إلى الملائم، والنفور عن الضار، فإذا كان النزوع إلى لذيذ سمي شوقاً، وإذا كان إلى الانتقام سمي غضباً، وإذا كان عن روية سمي اختياراً وإرادة[5]. ولأنَّ "الإنسان أشرف من كثير

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص22-23.

(2)- المصدر نفسه، ص23-24.

(3)- المصدر نفسه، ص 48.

(4)- المصدر نفسه، ص 49-55.

(5)- المصدر نفسه، ص 89.

من الموجودات"[1]، لأنه الرباط بين العالَمين المحسوس والمعقول، وبين الموجودات الناقصة التي تخالط فعلها القوَّة، وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب أفعالها القوَّة أصلاً، فكان من الواجب أن يكون كلُّ ما في هذا العالَم مسخَّراً من أجل الإنسان وخادماً له[2]. فلأنَّ الإنسانَ هو سيِّدُ هذا العالَم، ووجوده هو الوجود الأفضل، وبوجوده كذلك يتحقَّق أفضل عالَم ممكن، كان لا بدَّ من تمييزه بقوَّة تختلف عن سائر القوى التي تمتلكها الموجودات الأخرى، وهذه القوَّة هي النفس الناطقة. ورغم أنَّ هذه القوَّة ليست موجودة في الإنسان على أقصى درجات الكمال لأنها تتفاوت بين الناس من جهة، وهي متزايدة فينا مع تقدُّم الزمان من جهة أخرى، لكنَّنا بواسطة هذه القوَّة نستطيع أن نُدرِك المعاني، التي تنقسم إلى معانٍ كلية، ومعانٍ شخصية (جزئية) ، فإدراك الكلي يختلف عن إدراك الجزئي الفردي، إذ أنَّ الكلي يُدرك مجرَّداً عن المادَّة(كالإنسانية مثلاً)، بينما لا يتم إدراك الفردي أو الجزئي إلا في مادَّة (زيدٌ أو عمرو)، ومن البديهي أن يكون إدراك الكلي بواسطة قوَّة تختلف عن القوَّة التي نُدرِك بها الأمور الجزئية أو الفردية، وهذه القوَّة الأخيرة تمثلانها الحس والتخيُّل، فنحن لا نستطيع أن نتخيَّل أو نحس اللون بدون العظم. أما الكليات فنستطيع إدراكها مجرَّدة عن المادة كالنقطة مثلاً، أو الخط. وبذلك فإنَّ هذه القوَّة التي بواسطتها نُدرك الأمور الكلية، هي قوَّة أخرى غير قوَّتي الحس والتخيُّل التي للحيوان، لأن الحيوان لا يحتاج في حياته إلا لهاتين القوَّتين فقط، أما القوَّة الناطقة، فميزتها هي إدراك المعاني المجرَّدة عن الهيولى، وتركيب هذه المعاني بعضها إلى بعض، والحكم عليها، وفعل هذه القوَّة ما دام في الذهن يسمَّى تصوراً، فإذا تحقَّق يسمّى تصديقاً. فوجود هذه القوَّة، أي الناطقة، في الإنسان إما أن تكون على جهة الضرورة أو على جهة الأفضل، وهذا هو ما يسمّى العقل العملي، لأنه ينفع الإنسان في وجوده المحسوس ويحوز به الصنائع، ولكن هناك نوعاً آخر ليس مُعدّاً للعمل أصلاً، ولا ينفع الإنسان في وجوده المحسوس لا على جهة الضرورة ولا على جهة الأفضل، وإنما لكي يكون وجود الإنسان هو الوجود الأفضل على الإطلاق، وهذا هو العقل النظري، والعقل الأول، أي العملي يشترك فيه معظم الناس، أما النظري فيخصُّ فئة معينة من الناس[3]، فالأول هو "القوة المشتركة لجميع الأناسي التي لا يخلو إنسان منها، وإنما يتفاوتون

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 199.

(2)- العراقي، عاطف (1984)، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف، ص 127-128.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص 61-64.

فيها بالأقل والأكثر، وأما القوة الثانية فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً، وأنها إنما توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية أولاً في هذا النوع"[1]. فالمعقولات العملية، موجودة بالقوَّة أولاً وبالفعل ثانياً، لأن معظم المعقولات تحصل بالتجربة، والتجربة تكون بالإحساس أولاً وبالتخيل ثانياً. فالمعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل، وهي بالضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل. وليس الخيال موضوعاً للمعقولات العملية، ولكن كمال هذه المعقولات أن تعمل صوراً خيالية بالفكر والاستنباط عند الإنسان، أما في الحيوان فذلك يحدث عن طبع، كما هو حال النحل في بناء البيوت سداسية الشكل. وبهذه القوَّة يحب الإنسان ويبغض ويعاشر ويصاحب[2].

أما المعقولات النظرية، فيرى ابنُ رشد أنَّ المعقولات إذا كانت توجد أولاً بالقوة ثم ثانياً بالفعل، فلا بدَّ أنَّها تحتاج إلى محرِّك يخرجها من القوة إلى الفعل، وإذا كان هذا المحرك يعطي المتحرِّك شيئاً شبيها بجوهره، أي بجوهر المحرِّك، فيجب أن يكون هذا المحرك عقلاً وغير هيولاني، لأن العقل الهيولاني يحتاج إلى ما يخرجه من القوَّة إلى الفعل، وبذلك يكون هذا المحرِّك، هو العقل الفعَّال الذي هو أشرف من العقل الهيولاني، لأنه عقل بالفعل دائماً سواء عقلناه أو لم نعقله، والعقل والمعقول فيه واحد من جميع الوجوه، فهذا العقل هو صورة وفاعل[3]، أو بتعبير ابن رشد" وهذا العقل قد تبين قبل أنه صورة وتبين هاهنا أنه فاعل، ولذلك أمكن أن يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة، أعني من حيث هو صورة لنا، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي، إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، لا أن وجوده عقلاً من جعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية، وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال"[4]. إذن، هناك عقل بالقوَّة (الهيولاني)، وهو كالصورة للعقل بالفعل الذي نُدرك بواسطته المعقولات، فهو مجرَّد استعداد؛ فهو عقل منفعل، وهناك عقل فاعل أو فعَّال يخرج العقل الهيولاني من القوَّة إلى الفعل، وهو مفارق للمادَّة؛ فهو أزلي، وهو كالصورة، فعندما يخرج العقل الهيولاني من القوَّة إلى

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس**، ص 64-65.

(2)- المصدر نفسه، ص 65-66.

(3)- المصدر نفسه، ص 85-86.

(4)- المصدر نفسه، ص86.

الفعل، يصبح العقل الهيولاني عقلاً مكتسباً أو مستفاداً، وذلك عندما يتحد بتلك المعقولات أو يستفيدها من العقل الفعَّال، لذلك فهو أزلي مثل الفعَّال[1]. ولذلك يقول عنه ابن رشد: "ويرى الإسكندر أنَّ الذي يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقلُ الفاعلُ من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بناء، ولذلك ما سمي مستفاداً أي إنا نستفيده"[2]. ومن هنا فإن العقل الفعَّال لا يقوم بوظيفة وجودية، أي إنَّه لا يهب الصور، كما هو الحال عند ابن سينا والفارابي، لأنَّ الصورةَ ليست مفارقة للمادَّة، بل إنَّ المادَّة تحتوي بالقوَّة على صور لا حصر لها، وكامنة فيها، والعقل الفعَّال يكمن دوره فقط في إخراج تلك الصور من القوَّة إلى الفعل[3]، أما عملية الاتصال، فتكون عندما يبلغ العقل الإنساني درجة تصبح فيها المعقولات النظرية في مستوى المبادئ العقلية من حيث العموم والشمول والوضوح، فعندئذ يتعرى العقل عن القوَّة لأن جميع المعقولات تصير له بالفعل، ويصبح فعلُه جوهرَه، فنكون عاقلين من هذه الجهة، أي من جهة كماله وخلوُّه من القوَّة والنقص، ومن جهة كونه دائم التعقُّل، فهذا هو الاتصال، وهذه هي السعادة القصوى[4]. وبتعبير ابن رشد: "إنَّ العقل النظري لما كان من طبيعته انتزاع الصورة من الموضوع، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة فهو أحرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة، أعني إذا نظر في هذه المعقولات الحادثة بما هي معقولات، وذلك إذا صارت عقلاً بالفعل وعلى كمالها الأخير، أعني الهيولى، وذلك أنه لما لم تصر على كمالها الأخير فهو عقل متكون، وفعل الكائن بما هو كائن ناقص، وإذا تقرر هذا فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة[5]، وبذلك فإنَّ ابن رشد لا يرى أن الاتصال يتجاوز المعقول، فما دام أن الحكمة الإلهية تقتضي أن يخرج كلُّ موجود شريف من القوَّة إلى الفعل، وكان العقل طوراً من أطوار هذه الوجودات الشريفة، فمن الضروري أن يخرج من القوَّة إلى الفعل، وأنَّ ما يخرجه لا بدَّ أن يكون عقلاً بالفعل متقدِّماً عليه شرفاً ووجوداً، وهو العقل الفعَّال. فإذا كان الاتصال بين العالَمين

---

(1)- انظر، الجابري، محمد عابد، **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص،** ص 198-199.

(2)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس،** ص 86.

(3)- انظر، كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية،** ص 365.

(4)- انظر، الجابري، محمد عابد، **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص،** ص 204.

(5)- ابن رشد، أبو الوليد، **رسائل ابن رشد- كتاب النفس،** ص 87.

المعقول والمحسوس يتم بأحد الطريقين: إما بطريق يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا، وإما عن طريق موهبة إلهية، فإنَّ ابن رشد يسلك الطريق الأول الذي يعتمد على تدرُّج المعرفة الإنسانية في المحسوسات حتى المعقولات، لأنه طريق طبيعي للمعرفة، بخلاف الطريق الثاني الذي يراه لا ينزع منزعاً حسِّياً أو عقلياً، بل يفسِّر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق(1). ومن هنا، فإنَّ المعرفة شرط أساسي للوصل إلى الكمال الإنساني عندما يتحقَّق الاتصال بين العالَم المادي والعالَم المفارق، فتتحقَّق السعادة القصوى، وبالتالي يتحقَّق أفضل عالَم ممكن، لأن ابن رشد يرى أنَّ السبيل إلى هذه المعرفة لا يكون بطريق غير طبيعي، وإنما من خلال القوانين الطبيعية التي ترتبط فيها الأسباب بمسبباتها، فيجري الكون بمقتضاها، ويتم النظام والانتظام، وهو الدليل على أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن.

7-4: السببية:

مما سبق يتبين أنَّ ابن رشد يرى أنَّ العالَم قائم على نظام طبيعي يستند على الترابط المنطقي الضروري بين الأسباب ومسبِّباتها مما نشاهده في عالَمِنا المحسوس، ما يترتَّب على الأخذ بمبدأ السببية كنتيجة أنَّ التنظيم والعقلانية والحكمة تسود العالَم، وبالتالي فإنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن. ولهذا يستغرب ابن رشد إنكار الأسباب الفاعلة الكامنة في طبيعة الأشياء، لأن من ينكر ذلك، فهو "إما جاحد بلسانه لِما في جنانه، وإما منقادٌ لشبهة سفسطائية عَرَضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك، فليس يقدر أن يعترف أنَّ كلَّ فعل لا بدَّ له من فاعل"(2). وإنَّ التهرب بالإنكار، حسب ابن رشد، لا يحل المشكلة بعد، فهناك قوى طبيعية، "ركَّبها اللهُ في الموجودات، التي هاهنا، كما ركَّب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثِّرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول، بأنَّ هاهنا أسباباً فاعلة غير الله"(3). ويعزو ابنُ رشد تخوُّفَ البعض، ويقصد بهم المتكلمين الأشاعرة، من القول بوجود الأسباب الطبيعية، إلى سببين لا ثالث لهما: الأول: الخشية من إدخال سبب فاعل غير الله. والثاني: الخشية من أن يكون العالَمُ صادراً عن سببٍ طبيعي. وهذا التخوُّف أو الهروب، إنما هو مجافٍ للحقيقة برأيه، لأن القول بوجود الأسباب

---

(1)- العراقي، عاطف، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، ص 126-127.

(2)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج2، ص 781.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص169-170.

الطبيعية لا يتناقض أساساً مع القول بأنَّ الله هو الفاعل الحقيقي، لأنَّ اللهَ هو مخترعُ الأسبابِ، وهو الذي جعلها أسباباً مؤثِّرة[1]، بل إنَّ وجود هذه الأسباب الطبيعية هو دليلٌ على وجود الصانع، "وأنَّه لا شيء أدلُّ على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالِم بجحده جزءاً من موجودات الله"[2]. ويمكن تقريب المسألة إلى الأذهان بمثال بسيط، فالنارُ هي فاعلُ الإحراق في القطن، لا على الإطلاق، لأن هناك مبدأ خارجياً، وهو الله، الذي أوجد النار، وأوجد خاصِّية الإحراق فيها[3]. "فلا ينبغي أن يُشَّك في أنَّ هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً، ومن بعض، وأنَّها ليست مكتفية بأنفسها، في هذا الفعل، بل بفاعل من الخارج، فعلُه شرطٌ في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها"[4]. وعلى ذلك، فما نتيجة إنكار وجود الأسباب، إلا إنكار صفات الأشياء وأسمائها وخصائصها الذاتية، والتي بها تميزت الأشياء عن بعضها بعضاً، فتصبح الأشياء كلها شيئاً واحداً، وليس شيئاً واحداً؛ فيختلط الحابِلُ بالنابلِ، ولا نعود نفرق بين ماهية الأشياء وذواتها، لأن، "للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعلٌ يَخُصُّه لم يكن له طبيعةٌ تَخُصُّه، ولو لم يكن له طبيعةٌ تَخُصُّه لِما كان له أسم يَخُصُّه ولا حدٌّ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً، ولا شيئاً واحداً. لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل واحد يَخُصُّه، أو انفعال يَخُصُّه، أو ليس له ذلك، فإن كان له فعل يَخُصُّه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يَخُصُّه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، لزم العدم"[5]. ففي الطبيعة أسباب فاعلة تفعل فعلها على الدوام، ولا يلزم إذا عرض للطبيعة طارئ استثنائي، منعها من الفعل، أن يترتب عليه نفيٌ لوجود الأسباب عن مسبِّباتها، فإنَّ النار من

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص170.

(2)- المصدر نفسه، ص170.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج2، ص 793.

(4)- المصدر نفسه، ج2، ص 787.

(5)- المصدر نفسه، ج2، ص782-783.

طبيعتها أن تحرق جسماً حسّاساً، كالقطن مثلاً، إذا دنت منه، فإن وُجِد في الجسم الحسَّاس إضافة تعوق خاصية الإحراق في النار، كحجر الطَّلْقِ[1] مثلاً، فذلك ليس من شأنه سلبَ النار صفة الإحراق ما دام اسمُ النار باقياً لها وحدها، فالأسبابُ الطبيعيةِ دائبةُ الفعلِ في كلِّ زمان[2]، وبناء على الترابط المنطقي بين الأسباب ومسبِّباتها، فإنَّ العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنه قائم على نظام طبيعي وحكيم.

8-4: نفي المصادفة والاتفاق:

يؤكد ابن رشد، أنَّ ما يترتَّب على إنكار القوانين الطبيعية، إنما هو القول بالاتفاق والمصادفة في العالَم، فإن لم تكن هناك قوانين، فالبديل هو التخبُّطُ والعشوائية؛ فلا نظام ولا هدف ولا غاية، وتنتفي الحكمة أصلاً في سنن الكون، وفي وجود الموجودات أيضاً[3]. وذلك لا يستقيم مع العقل، الذي هو ليس شيئاً "أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المُدرِكه، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"[4]. فإذا كانت المصادفة لا تستقيم مع العقل، فالعالَم لم يوجد مصادفة، لأنه منظَّمٌ ويجري وفق قوانين طبيعية وحكمة إلهية، فالنتيجة المنطقية التي نصل إليها، حسب تحليل ابن رشد، هو أنَّ هذا العالَم، هو أفضل عالَم ممكن. ولو كان العالَم، برأي ابن رشد، جائزاً في العقل أن يكون بصورة أخرى غير التي هو عليها لانتفت الحكمة أصلاً، ولما كانت هناك موافقة أصلاً بين أجزاء العالَم والإنسان[5]. "وإذا لم يقف أصلاً على حكمته أمكن أن يظن أنه ممكنٌ أن يُوجد ذلك المصنوع، وهو بأي شكل اتفق، وبأي كمية اتفقت، وبأي وَضْعٍ اتَّفَقَ لأجزائه، وبأي تركيب اتفق"[6]. وإذا كان جائزاً أن يكون العالَم بصورة أخرى، فما هي

---

(1)- حَجَرٌ برَّاقٌ شفَّافٌ ذو أطباق، يتشظَّى إذا دُقَّ صفائح، ويُطحن فيكون مسحوقاً أبيض يُذرُّ على الجسد فيكسبه بَرْدَاً ونعومة. (مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص563).

(2)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج2، ص 783-784.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص170.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج2، ص785.

(5)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 166.

(6)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 118.

النعمة التي أنعمها الله على الإنسان وأوجب الشكر عليها، إذا كان وجود العالَم بصورته الحالية أو بصورة أخرى مفترضة متماثلتين على السواء[1]. وبالنتيجة، فإنَّ العالَم بصورته الحالية: إما أن يكون على سبيل الضرورة، مثل كون الإنسان متغذِّياً، وإما على جهة الأفضل، مثل كون الإنسان له عينان، وإما أن يكون بالمصادفة والاتفاق، ولمَّا كان من غير المعقول أن يكون الترتيب والنظام في العالَم مصادفة، فإنّ العالَم بصورته الحالية إما ضرورياً، أو أنَّه الأفضل. والدليل على ذلك، كما يسوقه ابن رشد، أنَّ شكلَ يدِ الإنسانِ وعددَ الأصابعِ ومقدارها لو لم يكن على سبيل الضرورة أو على الطريق الأفضل، أي بهدف إمساك الأشياء والتحكُّم بها، فإن وجود اليد بهذه الهيئة سيكون اتفاقاً ومصادفة، وعندئذ فما الحكمة في أن يخص اللهُ الإنسانَ باليد دون الحافر[2]. وعلى ذلك، فمن ينكر هذه الحكمة الإلهية في وجود الأسباب عن مسبِّباتها فقد رفع العقل والحكمة والمنطق والعلم، "وصناعة المنطق تضع وضعاً أنَّ هاهنا أسباباً ومسبِّبات، وأنَّ المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له"[3]، بل إنَّ من لم يقف على الغاية في وجود هذه الأسباب، إنما هو جاحد للصنعة والصانع."فكما أنَّ من أنكر وجود المسبِّبات مرتَّبة على الأسباب في الأمور الغائية، أو لم يُدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسبِّبات على الأسباب في هذا العالَم، فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[4]. وإذا ما ارتفعت الأسباب فماذا سيتبقى للردِّ على من يقول بالمصادفة والاتفاق، وينكر وجود الصانع الحكيم، أي "الذين يقولون لا صانع هاهنا، وانَّ جميع ما يحدث في العالَم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحقُّ أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"[5]. إذن، العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لوجود النظام والترتيب فيه، بل إنَّه لا يمكن أن يوجد أتقن ولا أتم منه، فلا خلل ولا تنافر، وهذا هو إتقان الصنع الذي ذكره اللهُ في أكثر من موضع في القرآن

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 166.

(2)- المصدر نفسه، ص167.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج2، ص 785.

(4)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 166-167.

(5)- المصدر نفسه، ص 167.

الكريم، فلو سلمنا بجواز أن تكون الموجوداتُ في العالَم بصورةٍ أخرى غير التي هي عليها، فأين هو هذا الإتقان إذا تساوى وجود الموجودات بصورتها الحالية أو بصورة أخرى، وليس وجودها على الصورة الأولى بأولى من صورتها الثانية، ولربما تكون الصورة الثانية المعدومة أفضل من الأولى الموجودة. فإذن، العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنه لا يمكن أن يكون أفضل بأيَّة صورة أخرى، لأنَّ الحكمة تقتضي وجوده بهذه الصورة التي هو عليها، ولا يمكن أن تكون الحركة الشرقية فيه غربية، ولا الغربية شرقية. ومن زعم أنَّ ذلك لا يشكل فارقاً في صفة العالَم، فأنَّه يكون قد أبطل الحكمة في وجود ما هو موجود، وهو ما لا يقبله عاقلٌ، ولا أحد يقول بأنَّه لا فرق بين أن تكون يمين الحيوان شمالاً، أو شمالُه يميناً، والأمر كذلك ينسحب على العالَم. ودليل ابن رشد على ذلك، أنَّ الناس يجمعون على أن الصناعات الخسيسة كان بالإمكان أن توجد على هيئة أفضل، حتى يظنون أن سبب خسَّة هذه الصناعات إنها صنعت بالاتفاق، ولا يرون ذلك في الصناعات الشريفة، التي يرون أنّها لا يمكن أن توجد على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي أوجدها عليها صانعها[(1)].

وبناءً على ذلك، فإن العالَم هو أفضل عالَم ممكن، ولو كان جائزاً, برأي ابن رشد, أن يكون هناك عالَمٌ أفضل من هذا العالَم، فهو نفيٌ للصانع على الإطلاق، أو نفيٌ للحكمة عنه[(2)]. ويرجع ابنُ رشد سببَ قول الأشاعرة بالتجويز، أي إمكانية وجود العالَم على هيئة غير هذه الهيئة، إنما هو متعلِّق بالإرادة التي بالفاعل، لأنَّ الإرادة - كما يراها الغزالي- هي الصفة التي "من شأنها أن تُميِّز الشيءَ عن مثله من غير أن يكون هناك مخصِّص يُرجِّح فعل أحد المثلين على صاحبه"[(3)]، وهذا يعني برأي ابن رشد، أنَّ الاختيار سيكون بين متماثلين من جميع الوجوه، فأيهما اختار بالاتفاق فسيتحقق له المُراد، ما ينفي الحكمة في تفضيل أحد الخيارين على الآخر، لذلك فإنَّ الإرادة، عند ابن رشد، هي "إقامة المثل بَدَلَ مثْلِهِ"[(4)]، لأن الاختيار لن يكون بين متماثلين من كلِّ الوجوه، وإنما هو تمييز عن الترك المُطلق، ومن هنا، فاختيار هذا العالَم على

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص168-169.

(2)- المصدر نفسه، ص 169.

(3)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص99.

(4)- المصدر نفسه، ج1، ص105.

غيره من العوالِمِ، هو أحد أمرين: إما أن يوجد هذا العالَم، وإما أن لا يُوجِد على الإطلاق، ولكنَّ الله أوجده لأن الوجود له هو أفضل من العدم(1)، "وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات، فإنها إنما تختار لها أفضل المتقابلين، وذلك بالذات وأولاً"(2). والدليل على ذلك، أنَّ تخصيص نقطتين أقطاباً للكرة الأرضية، لا يكون إلا عن صفة، هي الإرادة، التي رجَّحت هاتين النقطتين على غيرهما من سائر النقاط، لأنه لا تصلح أن تكون جميعُ النقاطِ أقطاباً للكرة، ما يعني أن وجود العالَم بهذا الشكل: إما على سبيل الضرورة، أو لأنه الأفضل(3)، فالعالَم إذن، هو أفضل عالَم ممكن، ولا يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل، وبكمية غير هذه الكمية، ولا يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر، وليس ممكناً أن يكون على خلاف ذلك، لأنه إن كان ذلك جائزاً، أي أن يكون أكبر أو أصغر أو بشكل غير هذا الشكل، فمعنى ذلك هو التناهي في العِظَم، وفي العلم الطبيعي أنَّ التناهي في العِظَمَ مستحيل، "ولو جاز أن يكون عِظَمٌ أكبرُ من عِظَمٍ ويمر ذلك إلى غير نهاية، لجاز أن يوجد عِظَمٌ لا آخر له، ولو جاز أن يوجد عِظَمٌ لا آخر له، لوُجِدَ عِظَمٌ بالفعل لا نهاية له، وذلك مستحيل"(4)، فافتراض قيام عالَمٍ آخر قبل هذا العالَم: إما أن يكون ممكناً أو ضرورياً أو ممتنعاً، وهو ممتنع، لأن العالَم له حجمٌ وكمٌّ، ولا يمكن أن يكون ما له كمٌّ بلا نهاية(5)، وليس معنى أنَّ العالَم لا يمكن أن يكون بصورة أخرى غير هذه الصورة التي وُجد عليها، أنَّ في ذلك تضييقاً لنطاق القدرة الإلهية، لأن القدرة تكون ضمن نطاق الشيء المقدور، لا الشيء المستحيل، فعدم إمكانية قيام عالَم آخر قبل هذا العالَم، ليس فيه تعجيزٌ لقدرة الله، لأن العجز هو أنَّ الشيء كان في مقدوره تعالى ولم يفعله، ولكنَّ المستحيلَ أمرٌ ممتنعٌ وقوعُه، مثل الجمع بين السواد والبياض، وهو أمرٌ معروفٌ بالبديهة، أما افتراض أن العالَم لا يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه، فليس معروفاً بالبديهة، ويحتاج إلى برهان. والبرهان على ذلك، هو أنَّ الزيادة أو النقصان يعني وجود خلاء خارج العالَم أو ملاء، وذلك محالٌ، لأن الخلاء بُعدٌ مفارق

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 104-105.

(2)- المصدر نفسه، ج1، ص 104.

(3)- المصدر نفسه، ج1، ص 107-109.

(4)- المصدر نفسه، ج1، ص 169.

(5)- المصدر نفسه، ج1، ص167-169.

للمادة، ما يعني خلوُّه من الأجسام، وبالتالي فالحركة منعدمة، وهذا لا يمكن أن يكون، لأن الحركة هي أساس الوجود، وبدونها ينعدم كلُّ وجود. أما افتراض الملاء، فيعني أنَّ هناك أجساماً متحرِّكة، إما إلى الأمام، أو الخلف، أو الأسفل، أو الأعلى، أو يمين، أو يسار، أو دائرية. وهذه الحركة تستلزم محرِّكاً، وهذا المحرِّك لا بدَّ له من محرِّك، وهكذا، وبالتالي سيصبح العالَمُ جزءاً من عالَم آخر قبله، وقبل هذا آخر، وقبله آخر، وتستمر السلسلة إلى ما لانهاية، وذلك مستحيل، فليس هناك عالَم آخر غير هذا العالَم، وإذا لم يكن ممكناً وجود عالَم آخر غيره، فإنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن[1].

9-4: العناية الإلهية:

من المرتكزات الرئيسة التي يستند إليها ابن رشد في أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، هي وجود العناية الإلهية في العالَم. وكلمة العناية في اللغة تدل على الاهتمام، فيقال "اعتنى بأمره اهتمَّ"[2]، والعناية الإلهية تعني "تدبير الله للأشياء"[3]، وتدلُّ العناية كذلك على خطط الله وتوجيهه نظام هذا الوجود بإرادته، ولذلك قيل إنَّ الله عقل وإرادة ومحبَّة[4]، وتعني كذلك أن الله "خلق العالَم بالوجه الأصح والنظام الأكمل"[5]، وهذه العناية نوعان: عناية عامة، إذا كان العالَم خاضعاً لنظام ثابت، وكان لهذا النظام قوانين تهدف إلى الخير، وعناية خاصة إذا كان الله يتدخَّل في شؤون العالَم تدخُّلاً شبيهاً بتدخُّل الإنسان في مجرى الحوادث الجزئية[6]. ومن هنا، فالعناية ترتبط بالخير، ومقصودها الإنسان بالدرجة الأولى. ولا يبتعد ابن رشد في مفهومه للعناية الإلهية كثيراً عن هذا الأمر، إذ يبني مفهومه للعناية على أصلين رئيسين: الأول: أنَّ العالَم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولجميع الموجودات الأخرى. والثاني: أنَّ كل ما

---

(1)- ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، ج1، ص 171-173.

(2)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص3146.

(3)- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص633.

(4)- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، **ج2**، ص110.

(5)- المصدر نفسه، **ج2**، ص 110.

(6)- المصدر نفسه، **ج2**، ص 110-112.

يوجد موافقٌ في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسدَّدٌ نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة، فينتج عن هذين الأصلين أنَّ العالَم مصنوعٌ، وأنَّ له صانعاً[1]. والموافقة تعني"التوافق والانسجام بين حدِّين أو أكثر، وتطلق على كلِّ ما يجب مطابقاً لقاعدة أو مثال معين"[2]، فإذا كان هناك تناغم وانسجام وتناسق وملاءمة بين جميع أجزاء العالَم وبين الموجودات والإنسان بصورة رئيسة، نقول أنَّ هنالك عناية إلهية دبَّرت كل هذه الأمور من أجل منفعة وخير الإنسان، فما وجود الليل والنهار والشمس والقمر والحيوان والنبات والجماد بهذا الانسجام التام دون تخلُّف ولا اختلاف، إلا من أجل أن تكون هذه الموجودات موافقة لوجود الإنسان، وكذلك تظهر هذه العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان موافقة لحياته ووجوده. ولو وجدت بخلاف ذلك لما تحقَّقت المنفعة، ولما كانت هناك عناية أصلاً، ولكان الأمر مجرَّد مصادفة أو اتفاق، وهذا ما يعنيه ابن رشد بقوله: **"فإنَّه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه (العالَم)، من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة (الفصول)، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها، وسائر الحيوانات البريَّة، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنَّه لو اختلَّ شيء من هذه الخِلْقَة والبنية، لاختلَّ وجود المخلوقات التي هاهنا، علِمَ على القطع أنَّه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالَم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل من قاصد قصده، ومُريد أرداه، وهو الله عز وجل"**[3].

فإذا كانت العناية الإلهية حاضرة في الكون، فذلك دليل على أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن. وهذا ما يشير إليه ابن رشد عندما يستشهد بما ورد في القرآن الكريم في سورة النبأ، من إمارات الصنع التي تدلُّ على موافقة أجزاء العالَمِ لوجود الإنسان، من جعل الأرض كالمهاد لكي يستطيع الإنسان العيش على ظهرها، ولو كانت بشكل آخر غير هذا الشكل، أو حجم غير هذا الحجم، أو في مكان آخر غير مكانها الطبيعي لما قامت عليها حياةٌ أبداً، وخُلِقت الجبال فيها كالأوتاد لتثبيتها وتسكينها، ولكي لا تخرج عن موضعها، ولو كان الأمر بخلاف ذلك لهلك كلُّ من عليها. وجُعِلَ الليلُ ستاراً ولباساً يواري الموجودات ويقيها حرارة الشمس، وفيه راحة

---

(1)- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 163.

(2)- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي، ج2**، ص 440.

(3)- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 162-163.

الأبدان في منامها، ولولا ذلك لهلكت الموجودات كالحيوانات والنباتات والإنسان من حرارة الشمس. وعبّرَ الله بلفظ البنيان، عن معنى الاختراع والإتقان والنظام والترتيب في السماوات. ولفظ (شداداً) تعبيراً عن القوّة والحركة الدائمة دون كللٍ أو مللٍ أو خوفٍ من سقوطها على رؤوس الخلْق، وبأعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها التي تنتظم بها الأرض، ولو اختلَّت حركة أحد الأجرام السماوية للحظةً واحدةً لاختلّت الأرض وما عليها، فإذا كان هذا النظام والترتيب موجود في العالَم بهذه الصورة؛ فإنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن[1].

10-4: تفسير الشر:

إذا كان العالَم هو أفضل عالَم ممكن، فما تفسير ابن رشد لوجود الشّر فيه؟ يرى ابنُ رشد أنَّ اللهَ هو خالقُ الشّر كما هو خالقٌ للخير، لأنه إن لم يُكن خالقاً للشَّرِّ، فمعناه صدوره عن غيره، وهذا يجعل معه شريكاً، تعالى الله عن ذلك. فإذا كان اللهُ خالقَ كلَّ شيء، والشّر من جملة ما خلق اللهُ، فلماذا خلقَ اللهُ الشّر؟! يرى ابنُ رشد أنَّ الله خلق الخيرَ لذاته، وخلق الشّر من أجل الخيرِ، أي إنَّ الشّر مقترنٌ بضرورة وجود الخير، وهذا النظام الذي يجري عليه العالَم، هو نظام عادل، بل إنه أفضل ما يمكن. فالحكمة الإلهية اقتضت وجود الشّر، وأنَّ الجور يكون في عدم وجود هذا الشّر، وذلك أن الحكمة الإلهية اقتضت إما أن لا يخلِق الله أي نوع من الأنواعَ التي يقل فيها الشّر ويكثر فيها الخير، وعندها ينعَدَمُ الخيرُ الأكثر بسبب الشّر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع التي يُوجد فيها الخير الأكثر مع الشّر الأقل. ووجود الخير الأكثر مع الشّر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر بسبب وجود الشّر الأقل. وهذا برأي ابن رشد، هو الحكمة التي خفيت على الملائكة حين أخبرهم اللهُ بأنَّه جاعلٌ في الأرض خليفة، أي الإنسان، فإن اللهَ أراد بالعلم الذي خفيَ عن الملائكة أن الإنسان يجتمع فيه الخير والشّر، لكن الخير غالبٌ عليه، فإذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشراً، وكان الخيرُ غالباً عليه، فإن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه. ويضرب ابن رشد لذلك مثلاً، من أنَّ النار خُلِقت لفوائدها الكثيرة بل إن حياة الموجودات لا تقوم إلا بها، لكن طبيعة النار قد يعرِض عنها شرٌّ وفسادٌ، لكنه قليلٌ جداً، مقارنة مع الخير الكثير الذي يعرِض عنها، ما يعني أن وجودها أفضل من عدمها، لأن وجودها خيرٌ في حدِّ ذاته[2].

---

(1)- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 163-165.

(2)- المصدر نفسه، ص 196-197.

أمـا تفسـيره لوجـود الشّـر الخُلُقـي، فإنَّـه ربطـه بأفعـال الإنسـان، ومـا دام الإنسـان هـو أشـرف الموجودات، ولم يُخْلَقْ عبَثَاً، وإنما لغاية، وتتضح فيه هذه الغاية أكثر مما تتضـح فـي غيـره مـن سائر المخلوقات، فخُلِق الإنسانُ من أجل أفعال مقصودة به، وهي أفعـال الـنفس الناطقـة بجزأيهـا العملي والنظري اللذين يجب أن يكونا على كمالهما في الفضـائل العمليـة والنظريـة، أي الأفعـال التي تُكسِبُ النفسَ الخيراتِ والحسناتِ، وتمنعها عن الشرورِ والسيئاتِ(1). لكن ذلـك ناشـئ عـن قوَّة داخليـة خلقهـا اللهُ فـي الإنسـان تجعلـه قـادراً علـى الفعل أو ضـدَّه، وهـي الإرادة، فـإذا تشـوَّق الإنسانُ إلى شيء فعله، أو شيء كرهه ابتعد عنه، لكن هذه الإرادة ليست مُطلقـة، وإنمـا تـرتبط بأسباب خارجية تخضع في مجملها إلى نظام الكون الكلي، وهو ما يسميه القضاءُ والقَدَر، والذي يهيئ إمكانية الفعل بزوال الأسباب المانعة عنه(2). "والنظام المحدود الـذي فـي الأسـباب الداخلـة والخارجة، اعني التي لا تخل، هو القضـاء والقَدَر الذي كتبـه اللهُ تعـالى علـى عبـاده، وهـو اللـوحُ المحفوظ"(3). إذن، فأفعال الإنسان تجري وفق نظام محدَّد بالأسباب والمسبَّبات، التي خلقهـا اللهُ، ولا يعلمها إلا هو في اللوح المحفوظ، فاللهُ هو الفاعل على الحقيقة، وغيره فاعلٌ علـى المجـاز، ويخلق اللهُ الأفعالَ عند اقترانها بالأسباب الموجِبة لها، وهذا النظام الذي تجري عليه الموجودات يكون حسب الطبائع والنفوس المركَّبة في الموجودات أولاً، وبالأسباب المحيطة بها من الخـارج ثانياً، ومثال الأول: أنـه لـولا القوى التـي جعلهـا الله فـي أجسـادنا كالغذاء مثلاً لفسدت الأجسـاد، والثاني: مثل الفلاح الذي يهيئ الأرض ويحرثها ويزرع الحبَّ، ولكنَّ اللهَ هو الذي يخلق الزرع، ولو تغيَّر هذا النظام أو اختلَّ شيءٌ فيه لفسدت الأرض ومن عليهـا(4)، وبالتـالي فـإنَّ العـالَم، بهذا النظام الذي وُجدَ عليه، هو أفضل عالَم ممكن.

---

(1)- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة**، ص 199-200.

(2)- المصدر نفسه، ص 188-189.

(3)- المصدر نفسه، ص 189.

(4)- المصدر نفسه، ص 190-192.

ثانياً: الرؤية الصوفية

- ابن عربي
- وحدة الوجود
- الحقيقة الأولى (الله)
- الصفات الإلهية
- الحقيقة الثانية: حقيقة الحقائق أو الحقيقة الكلِّية
- الحقيقة الثالثة: العالم
- عملية الخَلْق
- الحقيقة الرابعة: الإنسان الكامل
- العناية الإلهية
- تفسير الشّر

ثانياً: الرؤية الصوفية:

تنطلق الرؤيةُ الصوفية من المعرفة الذوقية أو كشف الشهود (العرفان)، التي تعتمد على القلب في الاتصال بالمُطلق في حالة من غيبة الإحساس وتلاشي الإدراك الحسي، يصل السالكُ في نهايتها إلى السعادة القصوى، ويكون ذلك بتحرير النفس مما تعلَّق بها من أدران المادَّة أو الرذائل (التخلية)، والسمو إلى عالَم المعرفة والهداية، فيكتسب الفضائل، بالقرب من الله تعالى (التحلية). والتصوُّف الذي على الأرجح أنه أشتُق من الصوف، وكان لباساً للنساك، لا تخضع تجربته إلى دليل عقلي أو منطقي، أو يمكن الحكم عليها بمعيار الخطأ والصواب، لأنها تجربة خاصة بين العارف وموضوع المعرفة، يلازم العارفَ فيه اعتقادٌ جازمٌ إلى درجة اليقين، بأنَّ ما شاهده بقلبه حقيقة لا وهماً[1]. ومن أشهر أعلام المتصوفة:محيي الدين بن عربي[2] (638هـ/1240 م).

1- ابن عربي:

1-1: وحدة الوجود:

يفسِّر ابن عربي العلاقةَ بين الله والعالَم على أساس مذهب وحدة الوجود. وفي اللغة تدلُّ الوحدةُ على الانفراد، فيقال رجلٌ أَحَدٌ، ووَحَدٌ، ووَحِدٌ، ووَحْدٌ، ووَحِيدٌ، ومُتَوَحِّدٌ، أي مُنفرِدٌ، والأنثى وَحِدَةٌ[3]، والواحد هو العدد الأول في سلسلة الأعداد الرياضية، وهو ضد الكثرة، وتطلق الوحدة على كلِّ جزء من مجموع متجانس، كما تطلق على الموجود الواحد من جهة ما هو مبدأ كلِّ وجود[4]. أما الوجود، فهو مصدر وَجَدَ، يقال وَجَدَ مطلوبَه، والشيءُ يَجِدَهُ وُجُوْدَاً، ومعنى الْوِجْدُ

---

(1)- انظر، طه، عزمي (2000)، **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، عمان: المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، ص 27-84.

(2)- الملقَّب بالشيخ الأكبر، وُلِد سنة 560 هـ بمدينة مرسية في الأندلس، ودرس الحديث والفقه، ثم مالت نفسه إلى التصوُّف، وتنقل في الحواضر بين قرطبة وغرناطة، والمغرب، ومصر، ومكة، وحلب، والموصل، وتوفي في دمشق، ومن أهم آثاره: الفتوحات المكية، وفصوص الحِكم، وغيرها.

(3)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص 4780.

(4)- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي، ج2**، ص 567-568.

اليَسَارُ وَالسَّعَةُ[1]، والوجود يقابل العَدَم، وهو مفهوم بديهي لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنَّه مدلول للفظ دون آخر، ويدلُّ الوجود على حصول الشيء في نفسه، أو حصوله عن تجربة؛ إما حصولاً فعلياً أو تصوُّرياً، كما يدلُّ الوجود على الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى يقابل الحقيقة المجرَّدة والحقيقة النظرية[2]. وبالنتيجة فإنَّ المركَّب من لفظي الوحدة والوجود، يدل على حقيقة وجودية واحدة، لذلك سمِّي بمذهب وحدة الوجود. وينسب إلى ابن عربي أنَّه الواضع الحقيقي لدعائم هذا المذهب والمؤسس لمدرسته، وأنَّه لم يكن له وجود قبل ذلك، وأنَّ كل ما أُثِرَ عن رجالات المتصوِّفة، ليس دليلاً على القول بوحدة الوجود، وإنما عن رجال أفنوا ذاتهم في حبِّ الله[3]. فما هو هذا المذهب، وما علاقته بأفضل عالَم ممكن؟ لا بدَّ في البداية، أن نبيِّن أنَّ ابن عربي يرى أن هناك أربع حقائق وجودية هي: الحقُّ تعالى، وحقيقة الحقائق أو الحقيقة الكلية، والعالم، والإنسان الخليفة[4].

2-1: الحقيقة الأولى: الله

يرى ابن عربي أنَّ هناك حقيقة وجودية واحدة في جوهرها متعدِّدة في مظهرها، وهي الله. فمن حيث ذاته تعالى لا تعدُّد ولا تكثُّر، أما ما يتعدَّد ويتكثَّر، فهو أسماؤه الحسنى وصفاته، أو الاعتبارات والنِسَب والإضافات، فهذه تتمظهر وتتجلَّى بصور شتى في العالَم، وبتعبير ابن عربي: "اعلم أن حقيقة الوجود واحدة، لا تعدُّدَ فيها ولا تكثُّر، وتتعدَّد وتتكثَّر بحسب التعيُّنات والتجليات، فتتكثَّر وتصير أرواحاً وأجساماً ومعاني، وروحانية، وأعراضاً جسمانية"[5]. وهذه الحقيقة قديمة أزلية لا تتغيَّر بتغيُّر الصور الوجودية التي تظهر عنها، ولذلك فليس هناك على الحقيقة إلا موجود واحد في جميع مراتب الوجود رغم تكثُّرها وتعدُّدها، وهو الله، الموجود

---

(1)- ابن منظور، **لسان العرب**، ص 4770.

(2)- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي، ج2**، ص558.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكَم**، تعليق : أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، ص 25.

(4)- ابن عربي، محيي الدين (1985)، **الفتوحات المكية، ج2**، تحقيق وتقديم: د.عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 223-225.

(5)- ابن عربي، محيي الدين (2004)، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 259.

المطلق، وكلُّ ما عداه إنما هو صور لتجلّياته وظهور ذاته[1]. فإذن، هناك حقيقة وجودية واحدة، لكنَّ لها وجهين: من حيث الذات هي (الحق)، ومن حيث الأسماء والصفات هي (الخلْق)، وبتعبير ابن عربي: **"**فالحقُّ المُنزَّه هو الخلقُ المُشبَّه، وإن كان قد تميزَ الخَلْقُ من الخالق، فالأمرُ الخالقُ المخلوقِ، والأمرُ المخلوقُ الخالقِ، كلُّ ذلك من عينٍ واحدةٍ، لا، بل هو العينُ الواحدُ وهو العيون الكثيرة**"**[2]، وبتعبير آخر يقول: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها**"**[3]. وبذلك يبدو الخلْق والعالَم انعكاس لذات الله تعالى؛ فهو كالمرآة، أو ظل الله، فهو إذن وجود غير حقيقي، أو إن شئت قلت: هو وهم أو خيال، أو حلم لا حقيقة له، ولا وجود له دون وجود الله تعالى[4]، **"**اعلم أنَّ مسمّى العالَم بالنسبة إلى الله؛ كالظِّل بالنسبة إلى الشخص، فهو ظلٌّ الله تعالى**"**[5]. وبناء عليه، فهناك وجودٌ حقيقي مطلق، هو وجود الله؛ ووجود اعتباري مقيَّد بوجود الله، ولا وجود له البتة من دونه، وهو وجود العالَم، لأن العالَم لا قوام له دون علّة إيجاده[6]، لأنه من دون علَّته يصبح في حكم المعدوم، **"**فقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنّا موجودين، فإنما كان وجودنا به، ومن كان وجودُه بغيره، فهو في حكم العَدَم**"**[7]. ولكن هذه الحقيقة الوجودية ليس معناها الجمع بين الله والعالَم، لأن الله واجب الوجود، والعالَم ممكن الوجود، ولا يجوز الجمع بين الواجب والممكن، فذلك من شأنه تجويز النقص في حقِّ الله، وذلك محال، **"**فلو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن بوجه، لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من العثور والافتقار، وذلك في حقِّ الواجب بذاته محال. فإثبات وجه جامع بين

---

(1)- الجبوري، نظلة (1989)، **فلسفة وحدة الوجود..أصولها وفترتها الإسلامية**، البحرين: مكتبة ابن تيمية، ص 161.

(2)- انظر تعليق، أبو العلا عفيفي، على كتاب: ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكَم**، ص78.

(3)- المصدر نفسه، ص25.

(4)- المصدر نفسه، ص 24-27.

(5)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص191.

(6)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، **ج2**، ص76.

(7)- المصدر نفسه، **ج4**، ص263.

الواجب والممكن محال"[1]. وبذلك، ينفي ابن عربي الاتحاد أو الحلول، فالله متعالٍ تعالياً مطلقاً بالنسبة للكون، ولكن من دون انفصال أو استقلال للكون عن الله تماماً، لأن القول باستقلال الكون عن الله، يعني الوقوع في الشرك، وذلك لأن الموجودات تستمدُّ وجودها من وجود الله؛ فليس لهذه الموجودات وجودٌ خارجيٌ مستقلٌ عن وجود الله، وإنما يتحقَّق لها الوجود، من خلال تجلِّي الأسماء والصفات الإلهية في العالَم[2]. لذلك، لا يجوز الاتحاد بين الخالق والمخلوق، بمعنى أن تكون الذاتان ذاتاً واحدة، فالألوهية هي فقط مرْتَبَةٌ للذات الإلهية، أما ما يعنيه ابن عربي بالاتحاد، فهو كارتباط الأعداد بالعدد واحد؛ فالإعداد مثلاً، إذا ما ضربتها ببعضها بعضاً لا تتكثَّر، وهي تكرارٌ لعددٍ هو الواحد، فإذا ظهر ظهرت، وإذا انعدم الواحد انعدمت، فهكذا تكون وحدانية الله، دون أن يفيد ذلك بأي حال التعدُّد والكثرة، فارتباط الموجودات به تعالى، كارتباط العدد الواحد ببقية الأعداد، فالله يعطي الموجودات وجودها فتكون واجبة به، وبدونه تنعدم[3]، وبتعبير ابن عربي: "اعلم أنه إذا كان الاتحاد يصيِّر الذاتين ذاتاً واحدة فهو محال، وإن كان بمعنى ظهور الواحد في مراتب العَدَد فيظهر العَدَد، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه"[4]. والخلاصة أن الحقيقة الوجودية واحدة بالذات، متكثِّرة الأسماء والصفات نتيجة لهذه التجلِّيات الإلهية التي لا يمكن إدراكها بالعقل، وإنما بالكشف والذوق فقط[5].

3-1: الصفات الإلهية:

يسلك ابن عربي في معرفة الصفات الإلهية طريقين: السلب والإيجاب، والسلب يكون بنفي كلِّ عيب ونقص عن ذات الله وصفاته وأفعاله[6]، فالله لا جنس له ولا فصل ولا حدَّ ولا تركيب،

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص202.

(2)- انظر، نصر، سيد حسين (1986)، **ثلاثة حكماء مسلمين**، بيروت: دار النهار للنشر، ص 138-141.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص222.

(4)- المصدر نفسه، ص 225-226.

(5)- انظر، سعدييف وسلوم، آرثور (2000)، **الفلسفة العربية الإسلامية :الكلام والمشائية والتصوف**، بيروت: دار الفارابي، ص 318.

(6)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، 252-253.

وبتعبير ابن عربي: "والحق سبحانه لا حدَّ له، إذ كان الحدُّ مركَّباً من جنس وفصل. وهذا ممنوع في حقِّ الحقِّ، لأن ذاته غير مركَّبة"[1]، والهدف الذي يريده ابن عربي من وراء ذلك، إنما هو إثبات التنزيه لله من جهة، ونفي المماثلة والتشبيه عنه تعالى من جهة أخرى، فالله كما وصف نفسه في القرآن الكريم **(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)**, (سورة الشورى، رقم:42، الآية:11)، فهو لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، وهناك من الأدلة العقلية والشرعية ما تثبت التنزيه وتنفي التشبيه[2]. لكننا نجد لدى ابن عربي نصوصاً تفيد التشبيه أحياناً، فمثلاً في شرحه للآية السابقة، يرى أنَّها حملت كلا الوجهين، أي التنزيه والتشبيه معاً، فيظهر فيها التنزيه، لأن الله نفى أن يكون هناك شيءٌ يماثله، وإذا اعتبرنا الكاف في كلمة (كَمِثْلِهِ) زائدة فهي مفيدة للتنزيه، وإذا اعتبرناها أصلية، فهي تفيد التنزيه أيضاً، لكنه في الوقت نفسه يرى أنَّها حملت معنى التشبيه، لأن الله بقوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ) اثبت أنَّ له مِثْلاً، ونفى مشابهته له، وليس ذلك المِثْل سوى الإنسان، والفارق بينهما أنَّ الله واجب، والإنسان ممكن[3].

أما من ذهب إلى القول بالتجسيم مستخدماً بعض ما ورد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مثل الحديث النبوي: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله"، فبرأي ابن عربي أنَّه يجب أن ينظر إلى ما ورد من آيات قرآنية وأحاديث شريفة، نظرة عقلانية في ضوء ما تنطوي عليه اللغة من حقيقة ومجاز، فمثلاً (الإصبع) الوارد في الحديث الشريف له في اللغة مدلول آخر، وهو النعمة، ويستدل ابن عربي على ذلك بقول الشاعر: ضَعِيفُ الْعَصَا بَادِي الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ علَيْها إذَا مَا أمْحَلَ النَّاسُ إصْبَعَا. والمعنى أنَّ ملامح النعمة بادية عليه، وكذلك يشير ابن عربي إلى القول المعروف عند العرب:(ما أحسنَ إصبعَ فلانٍ على مالِهِ) أي حسن تصرُّفِهِ في مالِهِ[4]. وأما الصفات الإيجابية، فيثبت ابن عربي لله، صفات الكمال السبعة: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وأنَّ أي نفي لأي صفة منها، فذلك من شأنه أن يجوِّز النقص في حق الباري، وذلك محال، وبتعبيره: "فلو نقصَ منها صفةٌ أو نِسبةٌ – على الاختلاف

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج**3، ص 219.

(2)- المصدر نفسه، **ج**3، 219-222.

(3)- ابن عربي، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 250.

(4)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج2**، ص 103-105.

الذي بيننا في كونها نِسَباً أو صفاتٍ- فقد بطل الجميع، أي لم يصح كون الحقِّ إلهاً"[1]. ويعتبر ابن عربي أن صفة الحياة متقدِّمة على بقية الصفات، بل هي شرطٌ في وجود البقية الأخرى، فالعالِمُ، مثلاً، لا بد أن يكون حيَّاً، وبتعبير ابن عربي: "والحياة في العالِمِ شرطٌ لازم ووصف قائم"[2]، وقس على ذلك في بقية الصفات؛ فكلُّ صفة من هذه الصفات تقتضي أن يكون الموصوف بها حيَّاً، "ولمَّا كانت الحياة تقتضي الشرف والعزَّة، لنفسها، على سائر الصفات والأسماء، لكون هذه الصفات، في وجودها، مشروطة بوجود الحياة"[3].

وبهذه الصفات تمَّ نظام العالَم، ولولاها لما تمَّ له نظام ولا وجود أصلاً، وخاصة صفات العلم والإرادة والقدرة، ولذلك يقول ابن عربي في شأنها: "القدرة من شرط الإيجاد إذا ساعدها العلم والإرادة"[4]. فالعلم شرط ضروري لوجود العالَم، لأنه لا يجوز أن يخلق الله شيئاً لا يعلمه، "والباري- سبحانه- لم يزل عالِماً بالعالَم أزلاً، ولم يكن على حالة لم يكن فيها بالعالَم غيرَ عالِم، فما اخترع - سبحانه- في نفسه شيئاً لم يكن يعلمه"[5]. وعلى ذلك، فالعالَم هو الصورة الثابتة في العلم الأزلي، وهذا هو السبب في وجوده، ولولا العلم الأزلي لما خرج العالَمُ من القوَّة إلى الفعل، أو إن شئت لكان خروجه مصادفة أو اتفاقاً، وبتعبير ابن عربي: "فقد ثَبَتَ كونه (الله) مخترِعاً لنا بالفعل، لا أنَّه اخترع مِثالَنا في نفسه، الذي هو صورة علمه بنا، إذ كان وجودنا على حدّ ما كنا في علمه، ولو لم يكن كذلك، لخرجنا إلى الوجود على حدِّ ما لم يعلمه، وما لا يعلمه لا يريده، وما لا يريده ولا يعلمه لا يوجده. فنكون إذن موجودين بأنفسنا أو بالاتفاق"[6]، وأما الإرادة، فهي مخصِّصٌ لأحد الجائزين أو الممكنين، والمقصود به وجود العالَم، وتتحقَّق القدرة بالأمر الإلهي، وهو (**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**)**,** (سورة النحل، رقم: 16، الآية: 40)، فيحقَّق وجود العالَم بالقدرة، والتي هي كلمة (كن)، فيقابلها الاستجابة أو

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج6**، ص 390.

(2)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 179.

(3)- المصدر نفسه، **ج6**، ص 391.

(4)- المصدر نفسه، **ج1**، ص182.

(5)- المصدر نفسه، **ج**2، ص80.

(6)- المصدر نفسه، **ج**2، ص80-81.

الامتثال، بكلمة (فيكون)[1]، فبهذه الصفات الكمالية، خرج العالَم من القوَّة إلى الفعل على أكمل صورة ممكنة، وهو ما يشير إليه ابن عربي بقوله: " وبوجود هذه (السبعة)، تم نظام العالَم، وكان (أي العالَم)، مألوهاً مربوباً. ولم يبق في الإمكان حقيقة إمكانية تطلب أمراً زائداً على هذه (الصفات السبعة)، فليس في الإمكان أبدع من هذا العالَم، لأنه ليس في الوجود أكمل من الحقِّ، وكمالُه في ألوهيته بهذه الصفات المنسوبة إليه - سبحانه- فلو انعدمت صفةٌ واحدةٌ من هذه الصفات، أو نِسبةٌ، لم تصح المرتبة التي أوجَدَت العالَم، ولم يكن للعالَم وجود، وقد وجد، فالمرتبة موجودة[2]. فالله أوجد العالَم لإظهار أحكام الأسماء والصفات وآثارها؛ فلا نعرف الصفات إلا بوجود من تظهر فيه آثارها، فلا تتم معرفة أسمائه الحسنى، كالخالق والرحيم والرزاق مثلاً، إلا إذا كان هناك مخلوقٌ يظهر أثر الخلْق والرحمة والرزق فيه[3]. أو بتعبير ابن عربي: "فأوجد العالَم سبحانه، لِيَظْهَرَ سلطان الأسماء؛ فإنَّ قدرةً بلا مقدور، وَجُوْدَاً بلا عطاء، ورازقاً بلا مرزوق، ومُغِيثاً بلا مُغَاث، ورحيماً بلا مرحوم، حقائق معطَّلة التأثير"[4]، وليس معنى هذا أنَّ اللهَ بحاجة إلى تلك المعرفة، إذ إنه تعالى لا تجوز عليه الحاجةُ أصلاً، فهو واجب الوجود، غنيٌ عن العالَمين، والعالَم مفتقرٌ إليه، وهو أحقُّ أن يعرف نفسَه بنفسِه، لكن من أجل أن تكتمل معرفته لدى الخلْقُ، كما جاء في الحديث القُدُسي: "كنت كنزاً مخفياً لم أُعْرَف؛ فأردت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق، وتعرَّفت إليهم فعرفوني"، فقوله (كنت كنزاً)، معناه صور الموجودات في العلم الإلهي، وهو ما يسمِّيه الأعيان الثابتة[5]، أو "حقائق(أعيان) الممكنات(الثابتة) في علم الحقِّ تعالى"[6]، وبقدرة الله خرجت من العَدَم إلى الوجود، فاللهُ أوجد العالَم لكي نعرفه، ونعرف افتقارنا إليه، أو بتعبير ابن عربي: "وما أوجد اللهُ تعالى الظلالَ (العالَم)، وجعلها ساجدةً متفيئةً

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج**1، ص210.

(2)- المصدر نفسه، **ج6**، ص 392.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 203.

(4)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج2**، ص 229.

(5)- المصدر نفسه، **ج14**، ص 406-411.

(6)- العَجم، رفيق (1999)، **موسوعة مصطلحات التصوُّف الإسلامي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ص 73.

عن اليمين وعن الشمال إلا دلائل لك عليك وعليه، لتعرف من أنت، ومن هو، وما نسبته إليك، وما نسبتك إليه حتى تعلَمَ من أي حقيقة إلهية اتَّصف ما سوى الله تعالى بالفقر الكلي إليه، وبالفقر النسبي بعضه إلى بعض، ومن أي حقيقة اتصف الحق تعالى بالغنى الكلي عن العالمين، ومن أين اتصف العالم بالغنى بعضه عن بعض، من وجه عين ما افتقر إلى بعضه به "[1]، فالعلاقة بين العالَم والله، هي علاقة ممكنٍ بواجبٍ ومصنوعٍ بصانعٍ، فلم يكن للعالَم في الأزل وجود، فأوجده اللهُ، ورفع منزلته؛ بأن جعله مطابقاً للصورة الإلهية، فكان أفضل عالَم ممكن، لأنه لا أكمل من العالَم إلا الله تعالى[2]. فالعالَمُ، وإن كان مفتقراً دائماً إلى الله، يظل أفضل عالَم ممكن، لأن ذلك الافتقار ليس نقصاً من الكمال، بل هو الكمالُ بحدِّ ذاته، ويمكن تشبيه هذا النقص باعوجاج القوس، لأن "اعوجاج القوس هو عين استقامته، فإن رُمتَ أن تُقِيْمُه على الاستقامة الخطِّية المعلومة كَسَرَتْهُ، فلم تبلغ أنت بالاستقامة التي تطلبها منه، غرضك الذي تؤمِّلُهُ، وهذا لجهلك بالاستقامة اللائقة به"[3]، ولذلك فإنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، وأوجدَه اللهُ "على أكمل ما يكون الوجود، فإنه لا بدَّ أن يكون كذلك، لاستحالة إضافة النقص إلى الكامل الاقتدار، فلذلك قال تعالى: **(أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)**, (سورة طه، رقم:20، الآية: 50)، وهو الكمال، فلو لم يُوجد النقصُ في العالَم لما كمُل العالَم، فمن كمال العالَم وجودُ النقص الإضافي فيه، فلذلك قلنا: إنه وُجِدَ (العالَم) على أكمل صورة، بحيث إنه لم يبق في الإمكان أكمل منه، لأنه على الصورة الإلهية"[4]. فالعالَم كامل، بل هو دليل على الكمال الإلهي، "فقد وُجِدَ على أقصى غاياته وأكملها، فلا أكمل منه، ولو كان الأكمل لا يتناهى لما تُصُوِّرَ خلقُ الكمالِ، وقد وُجِدَ مطابقاً لحضرة الكمالية، فقد كمُل. واعلم أنَّ وصف الحق تعالى بالجنس محال، فليس في الإمكان أبدع مما كان، أي أبدَعَ من العالَم، من حيث حصر الأجناس، فليس في الإمكان جنسٌ زائد، لأن الله تعالى قد نَصَّبَه دليلاً عليه، فلا بدَّ أن يكون الدليلُ كاملَ الإمكان"[5]،

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص191-192.

(2)- المصدر نفسه، ص 178.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، **ج10**، ص147.

(4)- المصدر نفسه، **ج14**، ص 491-492.

(5)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص206.

ولأن الله ليس كمثله شيء، فالعالَم لا مثيل له، ولا نظير له، فهو أفضل عالَم ممكن، لأنه لا يوجد عالَمٌ آخر غير هذا العالَم، "فكما انتفت المثْلِيَةُ عن الحقِّ تعالى انتفت المثْلِيَةُ عن العالَم، لأنه مُبْدَعٌ على غير مثال، فلا مثْلَ لله تعالى إلا أن يكون إليه آخر، ولا إله إلا الله تعالى فلا مثْلَ لله تعالى، ولا مثْلَ للعالَم، إلا أن يكون عالَمٌ آخر، ولا عالَم إلا هذا العالَم، فلا مثْلَ للعالَم"(1). ولو افترضنا أنَّ الله كان يمكن أن يخلق عوالَم أخرى غير هذا العالَم، فإنه لن يكون غيرَ هذا العالَم لأنه أفضل عالَم ممكن، وليس هناك عالَمٌ أفضل منه، والقول بخلاف ذلك، معناه أنَّ الله أدخَّر عن عباده خيراً كان في مقدوره أن يفعله، ولم يفعله، وهذا من شأنه أن يجوِّز على الله الظلمَ والبخلَ والعجزَ، وهو بحقِّه تعالى محال، والنتيجة النهائية أنَّ عالَمنا هو أفضل عالَم ممكن. وبتعبير ابن عربي: "وليس في الإمكان أبْدَعَ من هذا العالَم؛ إذ لو كان وادَّخَره لكان بخلاً يناقض الجودَ، وعجزاً ينافي القدْرة. ووصْف الباري بهذا محال؛ فالذي يفضي إليه محال، فلو وُجِدَ إلى هذا العالَم عوالَم إلى أبد لا يتناهى لكانت مَثُلاً لهذا العالَم، وأما أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالَم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصح زيادة حقيقة فما في الإمكان أبْدَعَ منه"(2). فالعالَم موجود على غاية الإحكام والإتقان والعقلانية، ولو كان هناك عالَمٌ أفضل منه، لكان ذلك بخلاً يناقض الجود الإلهي، وهو بحق الباري محال، "فلم يبق في الإمكان أبدَعَ منه؛ فإنّه صدر عن الجُود المُطلق، ولو بقي أبدَعُ منه لكان الجواد قد بخِلَ بما لم يُعْط وأبقاه عنده من الكمال، ولم يصح عليه إطلاق اسم الجواد وفيه شيءٌ من البخل"(3).

ويرى ابن عربي أنَّ نشأة العالَم كانت نتيجة لحركة حُبِّية، ولولاها ما وُجِد العالَم، "فلولا المحبَّة ما صح طلب شيء أبداً، ولا وُجِد شيء، ولا كانت حركة من شيء إلى شيء، فالمحبَّة أصل في باب وجود الأعيان، وفي باب مراتبها ومقاماتها"(4)، فاللهَ أحبَّ أن يرى نفسه ويُظهر جماله، كما ورد في الأثر الشريف (إنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجمالَ)، فوصف تعالى نفسه بأنَّه يحب الجمال، فالله محبٌ للعالَم، ولم يوجد اللهُ العالَمَ إلا لأنَّه يحبُّه، فالعالَم جميلٌ محبوبٌ، لأن الجمال محبوبٌ لذاته، فكان خروج العالَم من القوَّة إلى الفعل نتيجة حركة حُبِّية؛ لذلك هو أجمل وأفضل عالَم ممكن،

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص299.

(2)- ابن عربي، محيي الدين (1996)، **إنشاء الدوائر**، نيبرج: باريس، ص 29-30.

(3)- المصدر نفسه، ص 40.

(4)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 303.

وليس هناك ما هو أجمل منه، فالعالَم تمظهرٌ للكمال والجمال، والجمالُ سارٍ في جنباته، وجمالُ صُنْعِهِ (تعالى) سارٍ في خَلْقِهِ، والعالَمُ مظاهره[1]. وكان لهذا الحبُّ وجهان: الأول من الله لنفسه لأنه أحب أن يظهر جماله، والثاني محبَّة العالَم أن يرى لنفسه الوجود، فكانت حركة العالم في الانتقال من القوَّة إلى الفعل، ومن العدمِ إلى الوجود حركة حُبِّية، **"**لأن العالم أيضا يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً, فكانت بكلِّ وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحقِّ وجانبه؛ فإنَّ الكمالَ محبوبٌ لذاته**"**[2].

4-1: الحقيقة الثانية: حقيقة الحقائق أو الحقيقة الكلية:

يرى ابنُ عربي أنَّ هذه الحقيقة هي أصلُ كلِّ شيءٍ، فهي أصلُ العالَمِ وأصلُ الموجوداتِ، وهي حقيقةٌ أزليةٌ، لا تتصف بالوجود ولا بالعَدَم، ولا بالحدوث ولا بالقِدَم[3]. ويضرب ابنُ عربي لها مثلاً لتقريبها إلى الفهم، بقوله: **"**فانظر في العُوْدِيَة في الخشبة والكرسي، والمحْبَرَة والمِنْبَر والتابوت، وكذلك التربيع وأمثاله في الأشكال، في كلِّ مربَّع مثلاً، من بيتٍ وتابوتٍ وورقةٍ. والتربيع والعُوْدِيَة بحقيقتهما في كلِّ شخص من هذه الأشخاص (من غير تجزؤ ولا تعُّدد ولا تَبْعِيْضٍ)، و(انظر) كذلك الألوان: بياضُ الثوب والجوهر، والكاغَد[4]، والدقيق، والدِّهان، من غير أن تتصِّف البياضية، المعقولة في الثوب، بأنَّها جزء منها فيه، (أي في الثوب)، بل حقيقتها، (أي حقيقة البياضية)، ظهرت في الثوب ظهورها في الكاغَد**"**[5]. وبذلك يمكن القول إنَّ الحقيقة الكلِّية أو حقيقة الحقائق، إنما هي حقيقة جامعة بين وجودين مُطلق ومقيَّد، فهي تنطوي على جملة الكون الظاهر في حالته الكامنة وغير المتمايزة، أو هي مجموعة المُثُل المعقولة، التي تشكِّل نماذج أولية لعالَم الصيرورة، فهي العلِم الإلهي بالكون، أو هي متوافقة مع هذا العلم[6]،

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج**13، ص57-58.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكم**، ص203-204.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج2**، ص223-224.

(4)- **الكاغَدُ:** القرطاس. انظر، مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، ص 791.

(5)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج2**، ص224-225.

(6)- انظر، سعدييف وسلوم، آرثور، **الفلسفة العربية الإسلامية :الكلام والمشائية والتصوف**، ص330-332.

ولا مُشَاحَّةَ في الأسماء، فهي الماهية، أو المادَّة الأولى، أو الهيولى، أو بتعبير ابن عربي: "وهذا الشيء الثالث، (الحقيقة الكلية)، هو هذه الحقائق كلِّها، فسمِّه إن شئت حقيقة الحقائق أو الهيولى أو المادة الأولى أو جنس الأجناس"(1).

5-1: الحقيقة الثالثة: العالَم

يرى ابنُ عربي أنَّ خلق العالَم ليس من العَدَم المحض، وإنما هو فيض إلهي مستمرٌّ دائم التجدُّد، أو ما يطلق عليه أسم (الخلق الجديد)، فالعالَم متجدِّدٌ مستمرٌّ، لا يبقى على حالٍ واحد، ولو بقي على حال واحد لاتَّصف بالغنى عن الله، وذلك محال، وبتعبير ابن عربي: "اعلم أنَّه لمَّا كان اللهُ تعالى كلَّ يوم هو في شأن، فلذلك لا يثبت العالَم قط على حالة نفساً فرداً، لأنه لو ثبت على حالة واحدة نفسية لاتَّصف بالغنى عن الله، وذلك محال"(2). وفي شرحه للآية الكريمة، **(بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ)**، (سورة ق، رقم:50، الآية: 15)، يبيِّن ابنُ عربي أنَّ الشيء ينتقل من صورة إلى أخرى، وهذا يعني فناء صورتِه القديمة المحسوسة وبقاء صورتِه الجديدة المعقولة، وهذا الأمر وقف على أهل الكشف فقط(3)، الذين "يرون أنَّ الله تعالى يتجلى في كلِّ نفس ولا يكرر ذلك التجلِّي، ويرون، أيضاً، شهوداً أنَّه في كلِّ تجلٍّ يعطي خَلْقَاً ويذهب بِخَلْقٍ، وإنما إذهابه الإفناء، وإعطاؤه الإيجاد الآخر"(4)، فالذي يفنى أو يقع عليه الخَلْعُ والسَلْخُ، إنما هو الصورة، فليس هناك فناء كليَّاً للأشياء، وإنما هو فقط خلع للصورة القديمة وتلبُّس الصورة الجديدة، إذ أنَّ الجوهرَ ثابتٌ، والتغيُّرُ يقع على الأعراض، لأن "كل صورة في العالَم عَرَضٌ في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخَلْعُ، والسَلْخُ، والجوهرُ واحدٌ، والقسمةُ في الصورة لا في الجوهر"(5)، وهذا هو معنى الآية الكريمة **(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)**, (سورة القصص، رقم: 28، الآية: 88)، فالفناء يقع على الصورة، والضمير في الآية عائدٌ على الشيء نفسه. فالخلق الجديد معناه أنَّ الله يظهر نفسه فيما لا حصر له من الممكنات، فهو تنزُّل انطولوجي للمطلق من

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **إنشاء الدوائر**، ص21.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 219.

(3)- المصدر نفسه، ص 196.

(4)- المصدر نفسه، ص 196.

(5)- المصدر نفسه، ص 299.

حالة الأحدية التي لا يشوبها تعدُّد ولا كثرة إلى حالة الواحدية، أي إلى التعدُّد والكثرة[1]. وهذا التجلِّي أو الفيض، عند ابن عربي، يختلف عن نظرية الفيض الأفلوطينية التي ترى أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لأن ابن عربي يرى أنَّ الكثرة يمكن أن تصدر عن الواحد، وذلك عندما يظهر الواحد أو يتجلَّى في شتى صور أعيان الموجودات في الخارج[2]. وهذا الفيض ذو شقين: المقدَّس والأقدس، "فبالفيض الأقدس تحصل الأعيان واستعداداها الأصلية في العلم الإلهي، وبالفيض المقدَّس تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها"[3]، فالفيض المقدَّس(تجلي الذات) هو الأعيان الثابتة، أو الصور الموجودة في العلم الإلهي، أو استعدادات الأشياء لتقبُّل الصور الفيضية، ثم يأتي بعد ذلك الفيض المقدَّس (التجلِّي الوجودي)، الذي تتحقق به تلك الأعيان في الخارج بعد حصول التجلِّي الثاني. فهو تجلٍّ يترتُّب المقدَّس منه على الأقدس، ولا يتمُّ هذا الفيض، لا بالعقل الأول، ولا بغيره، لكن ذلك لا يعني بحالٍ، أن الموجودات في حال الإمكان لم تكن معلومة لله، بل كانت ثابتة في العلم الإلهي (مشهودة) في أوعيتها المخزونة (الإمكان)، فإن لم يكن لها وجود في الأعيان؛ فقد انتقلت من حالة الكنز المخفي(الإمكان) إلى التحقق العيني (الوجود)، فالتجلِّي هو انتقال من المعقول إلى المحسوس، ومن الوجود الذهني إلى التحقُّق الفعلي من خلال عملية الفيض بشقَّيها، والأول منه هو تجلٍّ للمُطلق من حالة الكنز المخفي إلى وعي الذات في صور مختلف الموجودات التي تظهر بالقوَّة في وعيه، فيغدو المُطلق عارفاً بنفسه، باعتباره مُتجسِّداً بالقوَّة في ما لا حصر له من الممكنات، التي تفيض من الذات الإلهية بالفيض الأقدس، أو التجلِّي الأول، بواسطة الحب الذاتي، وعند هذا الفيض (الأقدس) يصير الوجود البحت غير المتعيَّن متعيِّناً بالقوَّة، فتنتقل الوحدةُ المُطلَقَة (الأحدية)، التي لا يشوبها تعدُّد ولا تغيُّر إلى الكثرة، بالقوَّة أي إلى الوَحْدَةِ المتكثِّرة (الواحدية)، وعندها تتولَّد الأعيان الثابتة التي هي تعيُّنات الأسماء الإلهية، وبالتجلِّي الثاني يَخْلِقُ الله العالَم، ويُظهِرُ المُطلَقُ نفسه في صور مختلف الموجودات المحسوسة، فهو عملية الانتقال الانطولوجي

---

(1)- انظر، سعدييف وسلوم، آرثور، **الفلسفة العربية الإسلامية :الكلام والمشائية والتصوف**، ص 327-332.

(2)- الترجمان، سهيلة عبد الباعث (2002)، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي**، منشورات مكتبة خزعل، ص332- 333.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 229.

بالأعيان الثابتة، أي الأشياء الممكنة الموجودة من القوَّة إلى الفعل[1]. فالحكمة الإلهية هي التي ترتّب ظهور الممكنات حسب درجتها من الكمال المنطوي فيها، وفي الوقت الأصلح لظهورها، والقدرة الإلهية هي التي تأمرها بالخروج من القوَّة(عالَم الغيب) إلى الفعل (عالَم الشهادة)، وذلك حسب استعداداها لذلك الكمال، فيتحقق أفضل عالَم ممكن، لا خلل فيه ولا قصور[2]، وبتعبير ابن عربي: **"**فما في العالَم إلا مستقيم عند العلماء الواقفين على أسرار الله في خلْقِه...فما يصدُر عن الكامل شيءٌ إلا وذلك على حسب كماله اللائق به، فما بقي في العالَم ناقصٌ أصلاً**"**[3].

وتنقسم الموجودات إلى: موجودات مجرَّدة عن المادَّة، وهي العقول المفارقة، أو الملائكة. وموجودات تقبل التحيُّز والمكان، وهي الأجرام السماوية والأجسام والجواهر الأفراد. وموجودات غير قائمة بنفسها لكنها تحل في غيرها، كالبياض والسواد وغيرها من الأعراض. وموجودات النِسَب، وهي الأين(المكان)، والكيف، والزمان، والعدد، والمقدار(الكم)، والإضافة، والوضع، والفعل، والانفعال[4]. كما ينقسم العالَم بحسب موجوداته إلى[5]: عالَم المَلكوتِ، وعالَم المَلِكِ، وعالَم الجَبَرُوتِ. والأول نسبة إلى الملائكة، جمع مَلَك. والثاني نسبة إلى المُلُوك، جمع مَلِك[6]. فعالَم المَلكوتِ، هو العالَم العلوي الروحاني العقلي، وهو عالَم الأمر والغيب. بينما عالَم المَلِك، هو العالَم السُفلي المادي المحسوس، وهو عالَم الخلْق والشهادة. والثالث عالَم الأسماء والصفات الإلهية[7].

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة،** ص 229. وانظر، سعديف وسلوم، آرثور، **الفلسفة العربية الإسلامية :الكلام والمشائية والتصوف،** ص332-333.

(2)- قاسم، محمود (1972)، **محيي الدين بن عربي،** القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ص 66.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكِّية، ج10،** ص 148.

(4)- ابن عربي، محيي الدين، **إنشاء الدوائر،** ص21-23.

(5)- ابن عربي (1985)، محيي الدين، **شجرة الكون،** تحقيق وتقديم**:** رياض العبد الله، بيروت: دار العالم للطباعة والنشر والتوزيع، ص 50.

(6)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج4،** ص 342.

(7)- العَجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوُّف الإسلامي،** ص 598-601.

6-1: عملية الخلق:

كانت بداية الخلق العماء، وهو الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض[1]، والدليل على ذلك، حسب ابن عربي، هو جواب النبي (ص) للسائل: "أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلْقه، فقال: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء"[2]. ويقصد ابن عربي بالعَمَاء، عالَم المثال المُطلق، البرزخ الفاصل بين الحق والخلق، الذي اتَّصف الحقُّ فيه، بالتعجُّب والتبشبش والضحك والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية[3]، فالله كان ولم يكن معه شيء، ثم أوجد اللهُ العقلَ، وهو جوهر بسيط ليس مادَّة، ولا في مادَّة، ويرمز له ابن عربي بالحقِّ، والقلم، والروح. وعن هذا العقل تفيض الموجودات بتجلٍ إلهي بدءاً من عالَم الأفلاك حتى نصل إلى الإنسان[4]، والى ذلك يشير ابن عربي بقوله:"فهو العقل من هذا الوجه، وهو القلم من حيث التدوين والتسطير، وهو الروح من حيث التصرُّف، وهو العرش من حيث الاستواء، وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء ورقائقه التي تمتدُّ إلى النفس إلى الهباء، إلى الجسم، إلى الأفلاك الثابتة إلى المركز، إلى الأركان بالصعود إلى الأفلاك المستحيلة، إلى الحركات، إلى المولِّدات، إلى الإنسان، إلى انعقادها في العنصر الأعظم، وهو أصلها"[5]. ثم أوجد الله في المرتبة الثانية النفس الكلِّية، ويرى ابن عربي أنَّها سمِّيت نفساً، لأنها من نَفَس الرحمن، ويرمز لها باللوح المحفوظ[6]، وعن العقل صدرت هذه النفس لتكون محلَّاً تنبثُّ منه الموجودات، ويعبر ابن عربي عن هذه الصورة بقوله: "أول موجود أبدَعَه الله تعالى العقلَ الأولَ، وهو القلم الأعلى، وكان أول مؤثِّر فيه انبعاث اللوح المحفوظ عنه (النفس الكلية). كانبعاث حوَّاء عن آدم عليه السلام، ليكون ذلك اللوح محلَّاً

---

(1)- الكاشاني، عبد الرزاق (1992)، **معجم المصطلحات الصوفية**، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبد العال شاهين، القاهرة: دار المنار، ص 148.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، **ج3**، ص 323.

(3)- المصدر نفسه، **ج1**، ص 190.

(4)- ابن عربي، محيي الدين (2002)، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 78-81.

(5)- المصدر نفسه، ص 82.

(6)- المصدر نفسه، ص 86-87.

لكتبة الأعلى الإلهي فيه. فكان اللوحُ المحفوظُ أولَ موجود انبعاثي، يخطُّ القلم في اللوح، ما أملى عليه الحقُّ تعالى من علمه في خلْقه، الذي يخلق يوم القيامة"(1). وبرأي ابن عربي، فإن نكاحاً معنوياً حدث بين القلم، وهو الأب، وبين اللوح، وهي الأم، فكانت النتيجة ولادة المعاني والصور، ولأن في اللوح صفتين هما صفة علمية، هي بمنزلة الأَب، وصفة عملية، هي بمنزلة الأُم، فعن الصفة الثانية ظهرت الصور المحسوسة الظاهرة، كالأجرام، والأشكال والألوان والأكوان، وعن الصفة العلمية ظهرت الصور الباطنة المعنوية، كالعلوم والمعارف(2).

ولعل ابن عربي يريد أن يقول لنا عن هذه الصورة الرمزية التي يرسمها، أن هذا النكاح المعنوي الذي حدث بين العقل الأول، وبين النفس الكلِّية، كانت نتيجته صدوراً انطولوجياً ناشئاً عن طبيعة النفس الكلية العملية، وآخر معرفياً ناشئاً عن طبيعة النفس الكلِّية العلمية، فالعقل الأول الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة، مُفِيْدٌ للنفس، والنفس بدورها مُسْتَفِيْدَةٌ من العقل ومُفِيْدَةٌ لما دونها، أو كما يعبِّر عن ذلك ابن عربي بقوله: "إن جميع المعلومات عُلْوِها وسُفْلِها، حامِلُها العقلُ الذي يأخذُ عن الله - تعالى- بغير واسطة، فلم يخف عنه شيءٌ من علم الكون الأعلى والأسفل. ومِن وَهْبِهِ وَجُوْدِهِ تكون معرفة النفس الأشياء، ومن تجلِّيه إليها ونوره وفيْضه الأقدس. فالعقل مُسْتَفِيْدٌ من الحقِّ- تعالى- مُفِيْدٌ للنفس. والنفس مُسْتَفِيْدَةٌ من العقل، وعنها يكون الفعل. وهذا سارٍ في جميع ما تعلَّق به علم العقل بالأشياء التي هي دونه"(3). ثم تجلَّى الله للحقيقة الكلِّية، فانفعل عنها حقيقة تسمَّى الهباء، وهي أول موجود في هذا العالَم، وهي الهيولى، أو المادَّة الأولى التي يشبهها ابن عربي (بالجِصِّ) بقوله: "فلمَّا أراد اللهُ وجودَ العالَمِ، وبدأه على حدِّ ما عَلِمَهُ بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدَّسة، بضربٍ تجلٍ من تجلِّيات التنزيه، إلى الحقيقة الكلِّية، انفعل عنها حقيقة تسمَّى الهباء، هي بمنزلة طَرحِ البَنَّاءِ الجِصَّ، ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا أول موجود في العالَم"(4)، فالهباء أو الهيولى هي مادَّة جميع الصور والأشكال الكامنة فيها، وهي "مُنبثَّة في جميع الصور الطبيعية كلِّها، وأنَّها لا تخلو

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 244.

(2)- المصدر نفسه، ص 244.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، **ج2**، ص 90-91.

(4)- المصدر نفسه، **ج2**، ص 226.

صورة منها، إذ لا تكون صورة إلا في هذا الجوهر"[1]، وعندما تجلَّى اللهُ بنوره إلى الهباء، قبلت الموجودات المستعدَّة في ذلك الهباء ما شاء لها من الصور بحسب قربها من ذلك النور الإلهي، كما تقبل زوايا البيت نور السراج، فكلما قرُبت من ذلك النور، زاد نورها بحسب قربها منه واستعدادها وقبولها[2]. وما بين النفس الكلِّية والهباء، هناك مرتبة تسمَّى الطبيعة، ويقصد بها الكيفيات الأربع: الحرارة والبرودة، وهما فاعلتان، والرطوبة واليبوسة، وهما منفعلتان: الرطوبة منفعلة عن البرودة، واليبوسة منفعلة عن الحرارة، وعن انفعالهما ظهرت بقدرة الله وإرادته، الصورة والأشكال في الهباء، وأول ما ظهر جسم الكل أو الفلك الأقصى[3]، أو ما يطلق عليه ابن عربي أسم العرش، وكان أول شكل أخذه هذا الجسم، هو الشكل الكروي المستدير، لأنه أفضل الأشكال، "وأول شكل قَبِل هذا الجسم الشكل الكرِّي، فكان الفلك؛ فسمَّاه العرش، واستوى عليه سبحانه بالاسم الرحمن الاستواء الذي يليق به، الذي لا يعلمه إلا هو من غير تشبيه، ولا تكييف، وهو أول عالَم التركيب"[4]، ورتَّب الله هذه الطبائع أو الكيفيات الأربع فجمعَ الحرارةَ مع اليبوسةِ؛ فنشأت النار، وأظهر حكمها في الفلك الأقصى في ثلاثة مواضع، هي الأبراج النارية: الحمل، والأسد، والقوس. وجمعَ اللهُ البرودةَ مع اليبوسةَ؛ فنشأ التراب، وظهر حكمه في الأبراج الترابية: الثور، والسنبلة (العذراء)، والجدي. وجمع اللهُ الحرارةَ مع الرطوبةِ؛ فنشأ الهواء، وأظهر حكمها في الفلك الأقصى في الأبراج الهوائية: الجوزاء، والميزان، والدالي (الدلو). وجمع اللهُ البرودةَ مع الرطوبةِ فنشأ الماء، وأظهر حكمه في الفلك الأقصى في الأبراج المائية: السرطان، والعقرب، والحوت، فهذا هو فلك البروج[5]. ويسمِّيه ابن عربي الفلك الأطلس لأنه لا كواكب فيه[6].

وبهذا الترتيب وإحكام الصنع ظهر الوجود مرتوقاً، أي ملتحماً، فأراد اللهُ فتقه، أي تمييزه عن

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج2**، ص 236.

(2)- المصدر نفسه، **ج2**، ص 226.

(3)- المصدر نفسه، **ج4**، ص 344-345.

(4)- ابن عربي، محيي الدين، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، ص89.

(5)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج4**، ص 346-347.

(6)- ابن عربي، محيي الدين، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، ص94.

بعضه بعضاً، ففصل الله بين السماء والأرض، فأخذت السماء، وهي دخَّان، مكان العلُّو؛ فحدث بينها وبين الأرض مركَّبان، الماء والنَّار، فالماء يلي الأرض لأنه باردٌ رَطِبٌ؛ فثقله يمنعه من الصعود إلى أعلى، فبقي على الأرض تمسكه، بما فيها من اليبوسة، والنار تلي السماء، لأنَّها حارَّةٌ يابسة؛ فطبعها منعها من النزول إلى أسفل، وبين الماء والنَّار حدث الهواء جراء حرارة النار ورطوبة الماء، فلم يكن طبعه يمنعه اللحاق بالنار بسبب ثقل الرطوبة، ولم ينزل إلى الماء، لأن الحرارة تمنعه من النزول[1].

ومن هنا، فأصل الموجودات في العالَم، كما يصوِّرها ابن عربي، من الحرارة، والتي هي من العقل الأول، ومن البرودة، وهي من النفس الكلِّية، والرطوبة واليبوسة، وهما من الطبيعة الكلِّية والهباء. والعقل الأول هو تمظهر لصفة الحياة، والنفس الكلِّية هي تمظهر لصفة العلِم، وما دامت الحياة شرطٌ لوجود العلِم، فكذلك العقل الأول شرطٌ لوجود النفس، وعنهما انفعلت الطبيعة الكلِّية، والهباء اللتان تعلقَّتا بالقدرة والإرادة[2]، **"فأوجد الله، سبحانه، العقل الأول من نسبة الحياة، وأوجد النفس من نسبة العلم، فكان العقل شرطاً في وجود النفس، كالحياة شرط في وجود العلم، وكان المنفعلان عن العقل والنفس، الهباء والجسم الكل، فهذه الأربعة هي أصل ظهور العالَم**[3]، وعلى ذلك، فإنَّ العالَم يجري وفق ترتيب ونظام طبيعي حكيم، وهو تمظهر لأسماء الله وصفاته، ما يجعله أفضل ممكن، و**"كل أمر يقع في العالَم إنما هو لإظهار حكم اسم إلهي، وإذا كان هكذا الأمر، فلم يبق في الإمكان أبدَع من هذا العالَم ولا أكمل"**[4].

ويسترسل ابن عربي في شرح كيفية نشأة الأفلاك بدءاً بالعرش أو الفلك الأقصى، ثم فلك الكرسي أو موضع الأمر والنهي، ثم الفلك الأطلس أو فلك البروج، وانتهاءً بفلك الكواكب الثابتة[5]. ويرى ابن عربي أن العالَم العلوي هو محرِّكٌ للعالَم السفلي، وكلٌّ ما هو موجود في عالَم المَلِك والشهادة، إنما هو بتأثير من عالَم المَلَك والغيب، وبتعبير ابن عربي: **"إنَّ العالَم**

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج**4، ص 348.

(2)- المصدر نفسه، **ج**4، ص 344-345.

(3)- المصدر نفسه،**ج4**، ص 344.

(4)- المصدر نفسه، **ج**12، ص 462.

(5)- انظر، ابن عربي، محيي الدين، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، ص98-100.

العلوي، بالجملة، هو المحرِّك عالَم الحس والشهادة، وتحت قهره، حكمةً من الله تعالى، لا لنفسه استحق ذلك، فعالَم الشهادة لا يظهر فيه حكمُ حركةٍ، ولا سكونٍ، ولا أكلٍ، ولا شربٍ، ولا كلامٍ، ولا صمتٍ، إلا عن عالَم الغيب"(1). ولمَّا كان العالَم الروحي مؤثِّراً؛ فهو بمنزلة الآباء، والطبيعة مؤثَّراً فيها؛ فهي بمنزلة الأُم، فكان التأثير أو النكاح بين الأرواح والطبيعة بكيفياتها الأربع نتيجته ظهور المولَّدات الأربع، وهي المعادن، والنبات، والحيوان، والجان، وأفضلها الإنسان، "فالأرواح كلُّها آباء، والطبيعة أُمٌّ، لمَّا كانت محل الاستحالات. وبتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان، التي هي العناصر القابلة للتغيُّر والاستحالة، تظهر فيها المولَّدات، وهي المعادن، والنبات، والحيوان، والجان، والإنسانُ أكملُها"(2)، فكان صدور هذا الإنسان أو آدم، في سبعة أطوار، هي العقل، ثم النفس، ثم الهباء، ثم الفلك، ثم فاعلين (النار والهواء)، ثم منفعلين (الأرض والماء)، ثم الإنسان(3)، وهكذا اكتملت دائرة الوجود بدءاً من العقل الأول، وانتهاءً بالجنس الإنساني، وما بينهما من مخلوقات، فكان اتصال الإنسان بالعقل، كما يتصل آخر الدائرة بأولها"(4).

وخلق الله تعالى الأرض، وجعلها خزانة للأقوات لحفظ أنواع الكائنات الحيَّة، بما فيها من الماء والهواء والنار والمطر والرياح والأنهار والبحار والجبال لكي تستقيم حياة الكائنات عليها، وبالتالي يتحقَّق أفضل عالَم ممكن،"فكان من تقدير أقواتها(أي أقوات الأرض) وجود الماء والهواء والنار، وما في ذلك من البخارات، والسحب، والبروق، والرعود، والآثار العلوية، وذلك تقدير العزيز العليم، وخلقَ الجانَّ من النار، والطير والدواب البريِّة والبحرية والحشرات من عفونات الأرض، ليصفو الهواء لنا من بخارات العفونات التي لو خالطت الهواء، الذي أودع اللهُ حياةَ هذا الإنسان والحيوان وعافيَتَهُ فيه، لكان سقيماً مريضاً معلولاً، فصفَّى الجو - سبحانه- لطفاً منه بتكوين هذه المُعَفَّنات، فقلت الأسقام والعِلل"(5)، وبذلك تم نظام العالَم على أكمل صورة

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج**14، ص 466.

(2)- المصدر نفسه، **ج**2، ص 309.

(3)- المصدر نفسه،**ج2**، ص 383-384.

(4)- المصدر نفسه،**ج2**، ص 251-252.

(5)- المصدر نفسه،**ج2**، ص 243.

ممكنة، ليكون أفضل مكان لمن أراد اللهُ به الخلافة في الأرض، وهو الإنسانُ، المقصود من هذا العالَم، لأن "الله تعالى أراد أن يخلق الإنسان، بعدما مهَّد له المملكة، وأحكم أسبابها إذ كان الله قد قضى بسابق علمه أن يجعله في أرضه خليفة نائباً عنه فيها"[(1)]، وبذلك أكمل الله "صنع العالَم وأبدعه، حين أوجده واخترعه، لا شريك له في مِلكه، ولا مدبِّر معه في مُلكه"[(2)].

7-1: الحقيقة الرابعة: الإنسان الكامل

إنَّ الركيزةَ الأساسيةَ في فلسفة ابن عربي تدور حول مفهوم الإنسان الكامل، الذي كان برأيه، هو المقصود من خلْقِ العالَم عموماً، ولولا الإنسانُ الكاملُ لما كان للعالَم وجودٌ، بل كان شبحاً لا حياة فيه، أو مرآة غير مصقولة، فكان الإنسانُ جلاءً للمرآة، أو بتعبير ابن عربي: "وقد كان الحق سبحانه أوْجَدَ العالَم كله وجود شَبَحٍ مَسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مَجْلُوَّة...فاقتضى الأمرُ جلاءَ مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة"[(3)]، ولكن لمَ أراد الله خلق آدم أو الإنسان الكامل؟! يجيب ابن عربي: بأنَّ الله أحبَّ أن يُعْرَف، ولم يكن ليستطيع أحدٌ من معرفته إلا من هو على صورته، لذلك خلق اللهُ الإنسانَ الكاملَ على الصورةِ الإلهيةِ، استناداً إلى الحديث النبوي(خَلَقَ اللهُ آدمَ على صورتِهِ)[(4)].

ومن هنا، نستطيع أن نلخِّص نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل، بأنَّ الإنسان الكامل يمثل وجهين لحقيقة واحدة، مظهرُها الخارجي لاهوتاً، ومظهرُها الباطني ناسوتاً[(5)]. فمرتبةُ الإنسانِ الكاملِ هي المرتبة الأعلى بين جميع الموجودات، الذي بلغ غايةَ الكمالِ، بل هو الكاملُ الأكملُ، أو ظلُ الله، ونائبُ الحقِّ، الذي يكون الحقُّ سمعَه، وبصرَه، وجميعَ قِوَاه، وهو الذي يصل بالكشف والعِرفان إلى معرفة جميع الحقائقَ الإلهية، أما من كان دون هذه المرتبة، فهو كاملٌ

---

(1)- انظر، ابن عربي، محيي الدين، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، ص125.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج1**، ص 169.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكم**، ص 48-49.

(4)- ابن عربي، محيي الدين (1990)، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، دمشق: دار الفكر، ص7-8.

(5)- انظر، تعليق أبو العلا عفيفي على كتاب: ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكم**، ص 36.

فقط، وبين هذين إما مؤمنٌ وإما صاحبُ نظرٍ عقلي (فيلسوف)، ولا يدخلان في نطاق الكمال[1]. ويميِّز ابن عربي بين الإنسان الكامل، وبين ما يُطلق عليه الإنسان الحيوان، بأنَّ الأخير لا يشبه الأول إلا في صورته الظاهرة فقط، أما الإنسان الكامل فزاد على الإنسان الحيواني بمعرفته للأسماء الإلهية[2]. أما العلاقة بين الإنسان والعالَم، فإنَّ ابن عربي يجعل الصلة وثيقة جداً بين الإنسان الكامل والعالَم، كصلة الروح بالجسد، بل يذهب إلى الحد الذي يجعل من الإنسان نسخة مصغَّرة عن العالَم، لذلك نجده يسمِّي الإنسان الكامل بالإنسان الصغير، الذي انفعل عن الإنسان الكبير، أي عن العالَم[3]، فالإنسان الكامل، بحسب تعبير ابن عربي: هو "نسخة جامعة عن العالَم كلِّه، وما من حقيقة في العالَم إلا وهي في الإنسان، فهو الكلمة الجامعة، وهو المختصر الشريف، وجعل الحقائق الإلهية التي توجَّهت على إيجاد العالَم بأسره متوجِّهة على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية"[4]. فالإنسانُ الكاملُ يضاهي الأسماء الإلهية بأخْلاقِهِ، ويضاهي العالَم بخِلْقَتِهِ[5]، فإذا كان في العالَم النمو، فهو موجود في الإنسان، كالشعر والأظافر، وما شابه ذلك. وفي العالَم المالح والعَذِب والزُعاق[6]، وفي الإنسان المالح في عينيه، والعَذِبُ في فمه، والزعاق في منخريه، والمرُّ في أُذنيه. وفي العالم التراب، والماء، والهواء، والنار، والإنسان خُلِق من تراب، ومن طين أي امتزاج الماء بالتراب، ومن حمإٍ مسنون أي متغيِّرُ بالهواء، ومن صلصال وهو الجزء الناري. وكما أنَّ في العالَم رياحاً أربع، هي: الشمالية والجنوبية والصَبَا والدُبُور[7]، ففي الإنسان القوى الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة. وفي العالَم سباعٌ وشياطين وبهائم، يقابلها في الإنسان الافتراس، وطلب القهر، والغَلَبة، والغضب، والحقد، والحسد، والفجور،

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، ص 8.

(2)- المصدر نفسه، ص 9-10.

(3)- المصدر نفسه، ص 9-10.

(4)- المصدر نفسه، ص13-14.

(5)- المصدر نفسه، ص 14.

(6)- **الزعاق:** ماء زُعاقٌ: مُرٌّ غليظٌ لا يطاق شُرْبُه من أُجوجته، أي ملوحته. انظر، **لسان العرب**، ص 1833.

(7)- **الصَبا:** ريح معروفة تهبُّ من موضع مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار (لسان العرب، ص 2398)، **والدُبُور** تهب من نحو المغرب، وقيل هي التي تأتي من خلفِك إذا وقفت في القِبْلَة.(لسان العرب، ص 1320).

والأكل، والشرب، والنكاح، والتمتع. وفي العالَم ملائكة بَرَرَةٌ، يقابلها في الإنسان طهارة واستقامة وطاعة. وهناك ما يظهر ويختفي في العالَم، والإنسان له ظاهر هو الحس، وباطن هو القلب، وفي العالَم علوٌ وسَفَلٌ، وفي الإنسان كذلك[1].

أما عن قوى الموجودة في الإنسان، فيرى ابن عربي أنَّ الله صاغ الإنسان من جسم، ووضع فيه القلب سلطاناً على الجسم، والدماغ مشرفاً في أرفع مكان، وزودَّه بقوى حاسّة، ومتخيلة، ومفكِّرة، وذاكرة. فالحاسَّة تدرِكُ المحسوسات بالبصر، والسمع، واللمس، والذوق، والشَّم. والمتخيِّلة تقع في مقدمة الدماغ، ووظيفتها جلب المحسوسات، وبواسطتها يرى المرائي والأحلام، والمفكِّرةَ تقع في وسط الدماغ، وتستقبل ما تورِدهُ لها المتخيِّلة؛ فتأخذ الصحيحَ، وتردُّ الفاسدَ. والذاكرة تقع في مؤخِّرة الدماغ، وتقوم بوظيفة الحفظ. أما النفس الإنسانية فتنقسم إلى ثلاثة أقسام، منها نباتية تشترك بها مع الجمادات، وحيوانية تشترك بها مع البهائم، وناطقة تفترق بها عنهما، وبها نال الإنسان إنسانيته[2].

أما العقل، فأوجده الباري وأبدع بنيته وسوى جوهريته، وأودع فيه من حسن التدبير، وسياسة الأمور، فكلُّ شيءٍ في الجسم يصلح بصلاحه ويفسد بفساده، وقد سمِّي العقل بهذا الاسم، برأي ابن عربي، لأنه يعقل عن الله تعالى كلَّ ما يلقيه إليه، وهو حاكم على سائر البَدَن يضبط سلوكه وشهواته، كالعقال على الدابة يمنعها من الانفلات[3]، لذلك فإنَّ الجسد يصلح بصلاح العقل، ويفسد بفساده، "فإن في بقائه صلاح ملكك ومدينتك(الجسم)، ألا ترى إذا اتُّفِق في العقل شيء، وهلك بفساد محله، كيف تخرب مدينةُ الجسمِ، ولا تقدر الروح على تلفيقها(إصلاحها)، فحافظ على الوزير(العقل)، حفظك على نفسك، فهو يدك التي بها تبطش، وعينك التي بها تبصر، فمتى هممت بإمضاء أمر في ملكك؛ فقرِّب العقلَ وتدبَّر معه وشاوره، وانظر إلى ما يصدر عنه فيه، واعمل بما يشير به عليك، فإن الله - تعالى- قد أودع الصوابَ في رأيه، وتحفَّظ من الوهم، فإن الوهمَ موجودٌ يَبْرُزُ للنفس على صورة العقل، فقد يلتبسُ عليك، وهو وزيرٌ مُطاعٌ له في الإنسان

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين (2003)، **كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، دار الكتب العلمية: بيروت، ص 8-11.

(2)- المصدر نفسه، ص 31-36.

(3)- المصدر نفسه، ص 54-55.

تأثيرٌ عظيم"[1]. وبذلك، بلغ الإنسان الكامل أقصى غايات الكمال العقلي والمادي، فكان "عمد السماء، الذي يمسك اللهُ به وجودَ السماءِ أن تقعَ على الأرضِ، فإذا زال الإنسان الكامل، وانتقل إلى البرزخ هوت السماء"[2]، وهو، وحده، الذي عرف الحقَّ، لذلك لا يُوجَدُ ما هو أكمل منه، ولم يعطه اللهُ الكمال إلا ليكون نائباً للحقِّ، ولهذا سمّاه الخليفة، وعلَّمه الأسماء الإلهية، فاكتملت صورته؛ فجمع بين صورة الحقَّ وصورة العالَم، وكان برزخاً بينهما، فهذه المرتبة لا يوجد ما هو أكمل منها في الإمكان[3]، وهذه المرتبة تتجلَّى في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام بدءاً من آدم، وانتهاءً بخاتمهم محمد(ص)، فكلُّ نبيٍ مُظهِرٌ لاسمٍ من أسماء الله الحسنى، وتتجلى فيه إحدى الحقائق والصفات الإلهية، فآدم مُظهِرٌ لاسم الألوهية، وإدريس لاسم القدوس، ونوح لاسم السُبُّوح، وإسحق لاسم الحقِّ، حتى نصل إلى محمد المظهر للفردانية، ولاسم الله الأعظم[4].

وهذه الحقيقة هي برأي ابن عربي ما خفيت على الملائكة، حين قالت: **(أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ)**, (سورة البقرة، رقم: 2، الآية: 30)، فإنَّها لم تعرف أنَّ الإنسان الكامل هو الموصوف بكمال الوجود؛ وأنَّه مُظْهِرٌ لأسماء الله، في الرحمة، والقهر، والانتقام، والعفو[5]، ولم تعلم أنَّ القهر والانتقام مظاهر لصفات الجلال الإلهي، والرحمة والعفو مظاهر لصفات الجمال الإلهي[6]، فالإنسان الكامل يحكم بحكم الله في العالَم، لذلك أسجد له الملائكة وأعطاه جميع صفات الكمال؛ فكان نائباً للحقِّ، وبهذا استحقَّ لقب الخليفة[7]. فإذا كان الإنسان نسخة مصغَّرة عن العالَم؛ فإنَّ العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنَّ الإنسانَ مخلوقٌ على الصورة الإلهية،

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، ص 56.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، ص15.

(3)- المصدر نفسه، ص26.

(4)- انظر، تعليق أبو العلا عفيفي على كتاب: بن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكم**، ص 24.

(5)- ابن عربي، محيي الدين، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، ص20-24.

(6)- انظر، تعليق أبو العلا عفيفي على كتاب: بن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكم**، ص 36-37.

(7)- ابن عربي، محيي الدين، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، ص20-24.

التي لا يوجد ما هو أكمل منها، أو بتعبير ابن عربي: "لمَّا كان العالَمُ على صورةِ الحقِّ، وكان الإنسانُ الكاملُ على صورةِ العالَمِ وصورةِ الحقِّ، وهو قوله: إنَّ اللهَ خَلَقَ آدم على صورتِهِ، فليس في الإمكان أبْدَعَ ولا أكملَ من هذا العالَم، إذ لو كان، لكان في الإمكان ما هو أكمل من صورةِ الحقِّ فلا يكون، والإنسانُ الحيوانُ هو الصورةُ الظاهرة التي جمع بها حقائقَ العالَم، والإنسانُ الكاملُ هو الذي أضافَ إلى جمعيةِ حقائق العالَم حقائقَ الحقِ التي بها صحَّت الخلافة"[1].

8-1: العناية الإلهية:

يستدل ابن عربي على أنَّ هذا العالَم، هو أفضل عالَم ممكن، من وجود العناية الإلهية السارية في الكون، وفي كلِّ شأن من شؤونه، الكبير منها والصغير، في السماوات، والأرض، والأفلاك، والكواكب، والشمس، والقمر، والحيوان، والنبات، وفي جميع المخلوقات، وهي شاهدة على أنَّ هناك مدبِّراً دبَّرها، وخالِقاً خَلَقَها، وخصَّها بهذه الصفات التي وُجِدت عليها، حتى الإنسان نفسه عندما ينظر إلى عضوٍ من أعضائه، وصفاتِهِ وحالاتِه، يراها ناطقة بالشهادة على خالقها ومدبِّرها[2]، فكلُّ ما في الكون يستهدف غايةً، هي الخيرُ والسعادةُ، وما من مخلوقٍ من المخلوقات، إلا وقد وُجِد من أجل هذه الغاية، حتى الدودة في الأرض إنما وجدت من أجل رسالة وغاية تسعى بها[3]، وهذا التدبير الإلهي ليس في حقيقته إلا تجلٍّ للأسماء الإلهية في العالَم، فهي القوَّة التي يجري بمقتضاها التدبير والعناية الإلهية. فوجود الله بأسمائه وصفاته في العالَم كمثل الروح في البَدَن، وكما أنَّ الروح ليس لها وجودٌ مرئي في البَدَن، وهي لا شك تدبِّر ذلك البَدَن، فكذلك اللهُ روح العالَم، يدبِّر العالَم بأسمائه وصفاته، بدون أن يحلَّ أو يتَّحد بالعالَم[4].

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، ص 13.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 293-294.

(3)- المصدر نفسه، ص 261.

(4)- المصدر نفسه، ص.302

9-1: تفسير الشّر:

إذا كان هذا العالَم، كما يصوَّره ابن عربي، أفضل عالَم ممكن، فما تفسير وجود الشّر فيه؟! يرى أنَّ اللهَ هو الوجود المطلق، فهو خيرٌ مَحْضٌ لا شرَّ فيه، والشّر هو العدم المحض الذي لا خير فيه، ولا يمكن أن يُضاف الشّر إلى الله بأي وجه من الوجوه(1)، أما ما يصيب الإنسان من الخوف، والجوع، والفقر، والابتلاء، فإنما هي في ظاهرها آلام وشرور، لكنها في باطنها رحمةٌ، وخيرٌ من الله، لا يجد حلاوتها إلا من ألمَّت به، ومثل ذلك كمثل الدواء على ما فيه من الألم إلا إنَّ الصحة والعافية فيه، والأب يؤدبُ ولَدَه، فيضربه وينهره في الظاهر، ولكنه في باطنه مُحبٌّ له. وعلى ذلك فهناك خيرٌ ظاهرٌ لا ألم فيه، وخيرٌ باطن في ظاهره شَّرٌّ، أي أنَّ الخير بالذات، والشّر بالعَرَض، وهذه الحكمة الإلهية لا يكون قوام العالَم إلا بها(2)، فإذا كان الخَبَثُ (الشّر) مكروهاً، والطِّيِّب (الخير) محبوباً؛ فإن (رفع الخَبَث)، أي تخليص العالَم من الشّر لا يمكن، لأن رحمة الله في وجود الطيب والخبيث(3)، أو في الخير والشّر مجتمعين. وربما يكون الخير خيراً من جهة، وشرَّاً من جهة أخرى باختلاف الأحوال والأشخاص، والعكس بالعكس.

ولذلك فما يصيب الناس ليس شرَّاً أو ألماً أو عذاباً في حدِّ ذاته، وإنما هو خيرٌ في باطنه، وما الريح التي أصابت عاداً قوم هود إلا راحة أراحتهم من الهياكلِ المظلمةِ والمسالِكِ الوعِرَةِ والسُدُف المُدْلَهِمَّة، وهي عذاب بمعنى الاستعذاب أي الحلو المذاق، وليس عقاباً، وإن كان مؤلماً لأنه فرَّقهم عما ألِفوه(4). وهذه الشرور عارضة لا تدوم، وعلى الإنسان الصبر والرضا والتسليم بِقَدَرِهِ، لأنَّ كلَّ ما يجري في الكون من كفرٍ، وإيمانٍ، وطاعةٍ، وعصيان، هو وفق مشيئة الله وحكمته وإرادته(5). أما بالنسبة للشِّر الخُلُقي، فهو مُقدَّر للإنسان، ورغم انه لم يرد نصٌّ شرعيٌ أو دليلٌ عقليٌ يُخرِج الفعلَ عن العبد، لكنَّ أفعال المخلوق مقدَّرةٌ من الله، واللهُ هو الفاعلُ

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج1**، ص212-213.

(2)- ابن عربي، محيي الدين، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص272.

(3)- ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحِكم**، ص 222.

(4)- المصدر نفسه، ص 109.

(5)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج1**، ص167.

الحقيقيُ، وليس مكانة العبد إلا كالآلة التي يتم الفعل بواسطتها [1]، وبتعبيره: "لست بفاعلٍ بل أنا فاعله ولا أفعله إلا بك؛ لأنه لا يتمكن أن أفعله بي، فأنت لا بدَّ منك، وأنا بُدُّكَ اللازم؛ فلا بدَّ مني، فصارت الأمورُ موقوفةً عليَّ وعليه، فحرتُ وحارت الحيرةُ، وحارَ كلُّ شيءٍ، وما ثمَّ إلا حيرةٌ في حيرةٍ، وكم قلت: أنا مجبورٌ ولا فعل لي فالذي افعله باضطرار" [2]. وهكذا، وضع ابنُ عربي الإنسانَ في جبرية محضة، انطلاقا من نظريته في الأعيان الثابتة فأفعال العبد مقدَّرة سابقاً في العلم الأزلي وفق ما تقتضيه هذه الأعيان بحسب استعدادها، وكلُّ إنسان تقرَّر مصيره، لأن اللهَ يعلم في الأزل أنَّ الأمرَ على ما هو عليه. ويفرِّق ابن عربي بين الأمر الإلهي التكليفي، وبين الأمر الإلهي التكويني، فالأول يخاطب الله به عبادَه فيطيعون أو يعصون حسب أعيانهم الثابتة، والثاني متعلِّق بالمشيئة الإلهية على النحو المقدَّر أزلاً أن يكون عليه، فكلُّ شيء في كتاب حفيظ، ووضعت الموازين، ولا يردُّ الدعاءُ القضاءَ، ولا يُبدَّل القول، ولا يملك الإنسانُ إلا الانصياع إلى قَدَره المحتوم سواء كان خيراً أم شرَّاً، فاستوى بذلك العقاب والثواب، والخير والشّر، والطاعة والمعصية، بل إنَّ الجميع في نعيم مقيم سواء من قُدِّرَ له دخول الجنة أو دخول النار، فالنعيم واحدٌ، وإن اختلفت صورُه وأسماؤه، لأن الفارق بين أهل الجنة والنار، هو في تفاوت معرفتهم بالله ودرجة القرب منه، فمن عرفه حق المعرفة، نال حظَّاً وافراً من النعيم، ومن سُتِرَت عنه تلك المعرفة لم يدرك إلا جزءاً يسيراً، فنال نعيماً على قدْرِ إدراكه. وكنتيجة لا بدَّ منها، فالمعتقدات كلُّها واحدة، ومن عَبَدَ الحجرَ أو الشجرَ أو الحيواناتِ أو الكواكبَ أو الملائكةَ أو الجنَّ والشياطين وغيرَها، إنما هو يعبد اللهَ بطريقته الخاصة التي تجلَّى اللهُ له بها، ورحمة الله أوسع من أن يحصرها معتقد معين دون سواه، فتنوعت المعتقدات واختلفت بصورها الكثيرة، ومن ثمَّ فليس على الإنسان أن يتقيَّد بمعتقد معيَّن ويكفر بما سواه، ولا معنى للتفرقة الدينية بين الناس، لأن الكلَّ مصيبٌ ومأجورٌ، وكلُّ مولودٍ إنما هو مولود على الفطرة، فمهما اختلفت أشكال العبادة الظاهرية، إلا أنَّ الناس في الواقع لا يعبدون إلا اللهَ وحده[3].

---

(1)- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية، ج10**، ص 476-477.

(2)- ابن عربي، محيي الدين (2001)، **رسائل ابن عربي**، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 53-54.

(3)- ابن عربي، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، ص 192-193، وانظر، تعليق أبو العلا عفيفي على كتاب: ابن عربي، **فصوص الحِكم**، ص 39-42.

الخاتمة:

وبعد، فإنَّ الأسس التي بنى عليها المفكرون المسلمون، متكلِّمين وفلاسفة، نظريتهم بأنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، اقتضتها نظرتهم لله، من حيث أنه الخيرُ التامُ المُطلقُ.

ورغم اختلاف المفكرين المسلمين في الأسس النظرية التي اعتمدوها، إلا أنَّ النتيجة كانت واحدة، وهي أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، فالمعتزلة تناولوا هذه الفكرة، اعتماداً على أصل العدل الإلهي، وفكرتي الصلاح والأصلح، والحسن والقبح العقليين، فقالوا إنَّ ما يصدر عن الله، هو صواب ومصلحة وخير فقط، فلا يصدر عن الله الشرور والقبائح والآثام، لأن الله، برأيهم، لا يريد الشّر ولا يفعله، وحكمته اقتضت أن يكون هذا العالَم، هو أفضل عالَم ممكن. أما الأشاعرة فقد اعتمدوا القول بالقدرة والإرادة المُطلقتين، بأنَّ الله تعالى حرٌّ مختارٌ، يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، فهو قادرٌ على خلق ما يشاء من العوالم، لكنَّه اختار هذا العالَم على غيره من العوالم، لأنه أفضل عالَم ممكن. ولكنَّ الأشاعرة بقولهم هذا لم يكونوا بمنأى عن سهام النقد التي وجَّهها إليهم الفلاسفة، ولاسيما ابن سينا، ومن بعده ابن رشد، والتي تدور حول فكرة المرجِّح، فإذا كان اللهُ قد اختار هذا العالَم على غيره من العوالم، فلماذا اختاره في الوقت الذي اختاره، ولمَ لم يختاره قبل ذلك أو بعده، وبالتالي فلا بدَّ أنَّ هناك ما رجَّح وجود العالَم في الوقت الذي وُجِد فيه، ولا بدَّ أنَّ الوقت الذي وُجِد فيه العالَم، لم يكن من بين أوقات متماثلة من جميع الوجوه، وإلا لما كان هناك معنى لاختياره في ذلك الوقت إلا أنَّه تم مصادفة أو بالاتفاق، فالوقت الذي تم فيه إيجاد العالَم يختلف عن غيره من الأوقات، لأنه أحسن الأوقات وأفضلها على الإطلاق.

وسواء كان العالَم مخلوقاً من عَدَم، كما ذهب إلى ذلك الكندي، أو مخلوقاً من مادَّة، كما هو الحال عند الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لكنَّهم يتفقون على صدوره عن إلهٍ، له مُطلق صفات الكمال في العلم والإرادة والقدرة، وسواء كانت هذه الصفات هي عين الذات، كما ذهب المعتزلة ومن نحا نحوهم، أو هي زائدة عن الذات غير منفصلة عنها، كما ذهب الأشاعرة، فإنَّ ما يحدِّد أنَّ هذا العالَم هو أفضل عالَم ممكن، هو هذه الصفات المُطلقة، فالله خيِّرٌ عالِمٌ بالخير، وقادرٌ عليه، ومريدٌ له، وعن علمه، وإرادته، وقدرته، يصدر عنه أفضل عالَم ممكن. وسواء كان هذا الصدور دفعة واحدة، أو فيْضاً تلقائياً متدرِّجاً من الله إلى باقي الموجودات، فإنَّ العالَم هو أفضل عالَم ممكن، لأنَّه يستمدُّ كماله من الموجود الأول. وهو ما يبدو واضحاً في نظام الكون بكلِّيته، وبأجزائه الدقيقة، في النظام المحكم للأفلاك، والنجوم، والكواكب، والشمس، والقمر، والأرض،

وفـي حركاتهـا المنتظمـة والدقيقـة، ومـا ينـتج عنهـا مـن تعاقـب الأزمنـة، والفصـول، والسنوات، والشهور، والأيام، والليل والنهار، وما يحدث من أمطار، وثلوج، وبرق، ورعد، ورياح، ودور كلِّ ذلك في حدوث الزروع والثمار، وتأثير ذلك كلِّه علـى الكائنـات الأرضـية بمـا فيـه الإنسـان، وهذا كلُّه دليل على وجود النظام في الكون، وأنَّ لا شيء يحدث محض صدفة أو اتفاق، بل هو شـاهد علـى وجـود العنايـة الإلهيـة التـي أحاطـت بكـلِّ شـيء علمـاً حتـى يتحقَّـق الخيـر والسـعادة للإنسان، لأن الإنسان هو المقصود بالخيرية في هذا العالَم، فهو الوحيد من بين جميع الكائنـات الـذي يتميَّـز بالعقـل وبـالنفس الناطقـة، وبواسـطتهما يسـتطيع الإدراك والمعرفـة، عنـدما يتجـرَّد ويتسامى عن الشهوات، فيتحقَّق له الاتصال بالمُطلق، ويستشعر اللذّة التي لا تفوقهـا لـذَّة؛ فيتلقَّـى الأنوار الإلهية؛ فيتحقَّق له الخير، والسعادة القصوى، وبالتالي يتحقَّق أفضل عالَم ممكن.

وخلاصة القول إن المتكلِّمين والفلاسفة المسلمين: المعتزلـة، والأشـاعرة، والكنـدي، والفـارابي، وابن سينا، وابـن رشـد، وابـن عربـي، وإن اختلفت مرجعياتهم، لكنَّهم يـرون أنَّ هذا العـالَم هو أفضل عالَم ممكن، وأنَّه لو لكان يمكن أن يوجُدَ هذا العالَم بصورة أخرى غير التـي هو عليهـا، لما كان عالمَنا الحالي أفضل عالَم ممكن.

ولا ندري لعل الفيلسوف الألماني ليبنتز قد تـأثَّر بالفلاسفة المسلمين، عندما قـال بفكـرة التنـاسق الأزلـي: "يلزم عن الكمال الأقصى لله، أنه عندما أبدع العالَم، اختار أصلح خطة ممكنة يتحد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظـام، حيث ينتفع بـالأرض، والمكـان، والزمـان علـى خير وجه، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل، وحيث زُوِّدت المخلوقـاتُ من القوَّة والمعرفـة والسعادة والخير بأعظم قَدْر يمكن أن يسمح به العالَم. ولما كانـت جميـع الكائنـات التـي فـي ذهـن الله تطمح للوجود على قَدْرِ كمالها، فيلزم أن تكون النتيجة المترتِّبة على جميع هذه المطامح هـي العالَم الواقعي بوصفه أكمل العوالم الممكنة، وبغير هذا لن يتسنى إيجاد سبب يبرِّرُ سير الأمـور على هذا النحو دون غيره"[(1)].

(1)- ليبنتـز، جوتفريـد (1978)، **المنادولوجيـا والمبـادئ العقليـة للطبيعـة والفضـل الإلهـي**، ترجمـة وتقـديم وتعليق: د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 113.

ورغم ذلك فإنَّ فكرة أفضل عالَم ممكن، قد وجدت معارضة من قِبَلِ بعض الفلاسفة، فولتير، وكانط، وهيجل[1]، الذين رأوا أنَّ هذا العالَم ليس هو أفضل عالَم ممكن، لوجود الشرور والنقص فيه.

(1)- انظر، رمضان، احمد السيد (1997)، **الفلسفة الحديثة..عرض ونقد**، المنصورة: مكتبة الإيمان، ص 218-219.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد (ت:456هـ) **الفصل في الملل والأهواء والنحل،** 5 اجزاء, تحقيق:محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل, 1985 .

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **تفسير ما بعد الطبيعة،** 3 اجزاء, تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق, 1973.

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **تهافت التهافت،** ط1, جزءان، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف, 1964.

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **جوامع الكون والفساد،** تحقيق: أبو الوفا التفتازاني، وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب,1991.

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **الجوامع في الفلسفة- كتاب السماع الطبيعي،** حقَّقه وعلَّق عليه: جوزيف بويج، مدريد: المعهد الاسباني العربي للثقافة,1983.

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **رسائل ابن رشد،** ط1, حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية,1947.

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،** ط2, قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق(المطبعة الكاثوليكية),1986.

- ابن رشد، أبو الوليد (ت:595هـ)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة،** ط1, تقديم: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية,1998.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **الإشارات والتنبيهات،** ط3, 4 أجزاء، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف, 1985.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات،** ط1, القسطنطينية: مطبعة الجوائب, 1298هـ.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، الرسالة العرشية، **مجلة معهد المخطوطات العربية،** م (26), 1980.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **رسالة في إثبات النبوات،** حقَّقها وقدَّم لها: ميشال مرمورة، بيروت: دار النهار للنشر, 1991.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **الشفاء- الإلهيات،** جزءان, راجعه وقدَّم له: إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية, 1960.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **عيون الحكمة،** ط2, حقَّقه وقدَّم له: عبد الرحمن بدوي، الكويت:وكالة المطبوعات، وبيروت: دار القلم, 1980.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **كتاب التعليقات،** تحقيق: حسن مجيد العبيدي، بغداد: بيت الحكمة, 2002.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **المبدأ والمعاد،** حرره: عبدالله نوراني، طهران: معهد الدراسات الإسلامية, 1984.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **مجموع رسائل الشيخ الرئيس: رسالة في سرِّ القدر،** ط1, حيدر آباد: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية, 1353هـ.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت:428هـ)، **النجاة في المنطق والإلهيات،** ط1, جزءان، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه: د. عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل, 1992.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد،** ط2, جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، دمشق: دار الفكر, 1990.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **إنشاء الدوائر،** نيبرج: باريس, 1996.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز،** تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي, 2002.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **رسائل ابن عربي،** ط1, وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية, 2001.

- ابن عربي (ت:638هـ)، محيي الدين، **شجرة الكون**، ط2, تحقيق وتقديم: رياض العبد الله، بيروت: دار العالم للطباعة والنشر والتوزيع, 1985.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **الفتوحات المكية**، 14 جزءاً، تحقيق وتقديم: د.عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1985.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **فصوص الحِكَم**، تعليق : أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، ط2, دار الكتب العلمية: بيروت,2003.

- ابن عربي، محيي الدين (ت:638هـ)، **كتاب اليقين وكتاب المعرفة**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي, 2004.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، (ت:711هـ)، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، 1984.

- أبو زيد، منى (1991)، **مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- أرسطو (2007)، **الطبيعة**، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدّم له: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

- أرسطو، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر.

- الأشعري، أبو الحسن (ت:324هـ)، **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية محمود، القاهرة: دار الانتصار، 1977.

- الأشعري، أبو الحسن (ت:324هـ) **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، صححه وقدمه وعلق عليه: حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955.

- الأشعري، أبو الحسن (ت:324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950.

- أفلاطون (1994)، **المحاورات الكاملة**، ترجمة:شوقي داود تمراز، بيروت:الأهلية للنشر والتوزيع.

- أمين، عثمان (1959)، **الفلسفة الرواقية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- البدور، سلمان (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

- برون، جون (2006)، **الفلسفة الرواقية**، ترجمة: سلمان البدور، عمان.

- البغدادي، عبد القاهر (ت:429هـ)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق: (محمد محيي الدين عبد الحميد)، بيروت:المكتبة العصرية, 1995 .

- بن أحمد، القاضي عبد الجبّار(ت:415هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، ط3, حققه وقدّم له: عبدالكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة,1996.

- تايلور، ألفرد ادوارد (1992)، **أرسطو**، ترجمة: عزت قرني، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

- الترجمان، سهيلة عبد الباعث (2002)، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي**، منشورات مكتبة خزعل.

- الجابري، محمد عابد (1998)، **ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت:255هـ)، **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**، بيروت: دار الندوة الإسلامية, 1987.

- الجبوري، نظلة (1990)، **الفلسفة الإسلامية**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1990.

- الجبوري، نظلة (1989)، **فلسفة وحدة الوجود..أصولها وفترتها الإسلامية**، البحرين: مكتبة ابن تيمية.

- الجويني، أبو المعالي (ت:478هـ)، **لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر, 1965.

- حربي، خالد (2003)، **الكندي والفارابي...رؤية جديدة**، الإسكندرية: منشأة المعارف.

- الخياط، أبو الحسين (ت:300هـ)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، تحقيق: نيبرج، بيروت: أوراق شرقية, 1993.

- دي بور، ت.ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

- رمضان، أحمد السيد (1997)، **الفلسفة الحديثة..عرض ونقد**، المنصورة: مكتبة الإيمان.

- سعدييف وسلوم، آرثور (2000)، **الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف**، بيروت: دار الفارابي.

- سعيد، جلال الدين (1999)، **فلسفة الرواق..دراسة ومنتخبات**، مركز النشر الجامعي. - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت:548هـ)، **الملل والنحل**، ط1, تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة, 1993.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم(ت:548هـ)، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية.

- صبحي، أحمد محمود (1983)، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، مصر: دار المعارف.

- صليبا، جميل (1982)، **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

- طه، عزمي (2000)، **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، عمان: المؤسسة العربية الدولية للتوزيع.

- عاتي، إبراهيم، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية...نموذج الفارابي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن (1999)، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، القاهرة: دار الفضيلة.

- العَجم، رفيق (1999)، **موسوعة مصطلحات التصوُّف الإسلامي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

- العراقي، عاطف (1984)، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف.

- عفيفي، زينب (1993)، **العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

- عفيفي، زينب (2002)، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، تصدير عاطف العراقي، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

- الغزالي، أبو حامد (ت:505هـ)، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف,2002.

- فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2003)، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

- الفارابي، أبو نصر (ت:339هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية,1986.

- الفارابي، أبو نصر (ت:339هـ)، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية, 1986.

- الفارابي، أبو نصر (ت:339هـ)، **رسائل الفارابي**، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية, 1926.

- الفارابي، أبو نصر (ت:339هـ)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية, 1987.

- الفارابي، أبو نصر (ت:339هـ)، **رسالة في العقل**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية, 1938.

- الفارابي، أبو نصر (1964)، **السياسة المدنية**، حققه وقدّم له وعلّق عليه: فوزي متري نجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية, 1964.

- الفارابي، أبو نصر (ت:339هـ)، **كتاب الحروف**، حققه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق, 1990.

- فخري، ماجد (1985)، **أرسطوطاليس المعلم الأول**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

- فخري، ماجد (1974)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: الدار المتحدة للنشر.

- فرحات، يوسف (1986) **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، جنيف: ترادكسيم.

- قاسم، محمود (1972)، **محيي الدين بن عربي**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.

- الكاشاني، عبد الرزاق (1992)، **معجم المصطلحات الصوفية**، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، القاهرة: دار المنار.

- الكردي، محيي الدين (1917)، **جامع البدائع: ابن سينا وعمر الخيام**، القاهرة، مطبعة السعادة.

- كرم، يوسف (1936)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- الكندي (ت:260هـ)، **رسائل الكندي الفلسفية**، جزءان، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة الاعتماد, 1950.

- كوربان، هنري (1998)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

- ليبنتز، جوتفريد (1978)، **المنادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

- مجمع اللغة العربية (2004)، **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

- مدكور، إبراهيم (1976)، **في الفلسفة الإسلامية..منهج وتطبيقه**، جزءان، القاهرة: دار المعارف.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن (1985)، **الكندي...فلسفته- منتخبات**، بيروت: منشورات عويدات.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن (2000)، **الموسوعة الفلسفية: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

- المرزوقي، جمال (2002)، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع.

- مطر، أميرة (1996)، **الفكر الإسلامي وتراث اليونان**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- مطر، أميرة (1998)، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- مروة، حسين (1979)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، 3 أجزاء، بيروت: دار الفارابي.

- نصر، سيد حسين (1986)، **ثلاثة حكماء مسلمين**، بيروت: دار النهار للنشر.

THE THEORY OF THE MOST PERFECT WORLD IN ISLAMIC PHILOSOPHY

By

Fayez R. S. Alaqeel

Supervisor

Dr. Salman Albdour, prof.

ABSTRACT

This study addresses the idea of the most possible perfect world as tackled by Muslim theologians and philosophers. This idea appeared in the philosophy of Plato, Aristotle, and the stoicists. Muslim theologians, Mu'tazilah and Ash'ariya, presented the idea of Divine Goodness, Justice and God being the Omniscience and the Omnipotence as the ground conditions, which make the creation of the most perfect world possible. Alkindi, who considered creation as Ibda', creation ex nihilo, saw this created world as the best possible perfect world, depending on the obvious order and well-arranged structure of the world. God the creator is Good, and for this very reason, He created this world in which everything is connected to everything, and made man a connecting link between the world of nature and the supernatural. Alfarabi and Avicenna (Ibn Sina) believed that God's act of creation is emanation of his goodness and perfection. God created the world in the most possible good and perfect form. Averroes (Ibn Rushd), depending on God's providence, shows that everything in nature is in harmony with human needs and deeds, and human intellect can manage, change and form things in this world according to the built-in laws of nature, and that is why Averroes considered this world as the most possible perfect world. On the other hand, Ibn 'Arabi considered the world as the manifestation of God. God, who is the Perfect Being manifests His Names in this world, creating the most perfect and good world. Through the study, the problem of evil has been discussed, and the Author showed that it should be interpreted as accidental and it was necessitated by good itself.